وقف السادة الحسنيين على طلبة العلم ... سنة ١٢٧٦

كتاب المجزي في أصول الفقه تأليف السيد الإمام الناطق بالحق الطاهر ابن نبي الله عز وجل أبي طالب يحيى بن الحسين بن هرون الحسني رضي الله عنه وأرضاه

[illegible]

الحسن عليه السلم ..

وغباوته وحال غربته في هذا الاسم تسمى قد كان أيضا محمد اسمه
فأجرى عليه هذا الاسم استحسانا له واليمن في كونه حال لنفسه خفا
وأيضا أنه العراق في هذا الاسم عليه أجرى وكذلك اليمن في كونه حال
من مراقبه لصاحبه وليستغفر منه غفلة نفسه علم به

...

مرق الى الصغير الامر حتى يرتقي الصغير الى الكبير ه
فيعرف بالتقليد في صغير كبيرا بعد معرفة الصغير ه
قال بعض الحكماء واحق العلم ما كان
اطول الراحة ما كان عن كد التعب
على الراحة قله الاستراحة ه
عن ذل الطلب وقال بعضهم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواحد العدل

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله أجمعين ٥ ذكرت أعزك الله أنك تحب الوقوف على
أعيان مسائل الخلاف في أصول الفقه وأن استخراجها من كتب شيوخنا المصنفة في هذا الباب
مما يصعب عليك لكونها في حكم المغمورة فيها من حيث كان المقصد بهذه الكتب بيان مقدمات هذا
العلم وأصوله ثم إيراد المسائل على الترتيب الصحيح في أبوابها سواء صادفت موضع خلاف
أو وفاق وسألت تجريد هذه المسائل وأمثالها مقرونة بالأدلة المفيدة على صحة الصحيح منها
وفساد الفاسد وذكر شبهة المخالفين والكلام في الكشف عن بطلانها فأجبتك إلى ذلك لما
رجوته من حصول الانتفاع به ووفور الثواب عليه وسلكت فيه مسلك الإيجاز مع ترك الإخلال
بما تمس الحاجة إليه على قدر الوسع ومبلغ الاجتهاد وإلى الله تعالى أرغب في التوفيق من عنده
والمعونة والتسديد ٥

الخلاف في الأوامر

مسألة اختلف أهل العلم
في لفظة الأمر هل تقتضي بظاهرها الإيجاب أم لا ٥ فذهب كثير منهم إلى أن صيغة الأمر تقتضي الإيجاب
وهو قول أكثر الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله وذهب بعضهم إلى أنها تقتضي كون
المأمور به مرادا فقط فأما العلم بالوجوب فمفتقر إلى دلالة وإذا صدرت اللفظة عن الحكيم وتجرد علم
أنه لا يريد القبيح علم أنه حسن وكذلك إذا علم أن الله تعالى لا يريد من المكلفين المباح علم أنه مندوب
إليه وهو أحد قولي أبي علي محمد بن عبد الوهاب وقول أبي هاشم وحكي عن الشافعي أنه ذكر في أحكام
القرآن عند ذكره الكلام في أن النكاح ليس بواجب ما دل على أنه يذهب إلى أن الأمر بظاهره لا
يقتضي الإيجاب وإن كان أكثر أصحابه على خلاف ذلك وفي المحصلين منهم من ذهب إلى الندب ٥ واستدل من
ذهب إلى أنه يقتضي الإيجاب بوجوه منها أن السامع للفظة الأمر يعقل منها الوجوب لأن المولى
إذا أمر عبده بشيء عقل منه وجوب امتثال الأمر ولذلك يستحق الذم إذا لم يفعله ألا ترى أنه إذا
قال له اسقني ماء فلا إشكال في استحقاقه الذم على ترك ذلك ٥ ومنها أن الأمر لو لم يقتض الإيجاب
لم يكن للإيجاب لفظ لأن نهاية ما يعرف به الآمر وجوب المأمور به على المأمور هو أن يقول له افعل مطلقا
من غير تقييد اللفظ بشيء يعلم منه جواز الترخص في تركه ٥ ومنها أن الأمر لو لم يفد الإيجاب لم
يكن بأن يحمل على بعض ما يحتمله من الوجوه أولى من أن يحمل على سائرها فكانت الحال تؤول فيه
إلى أن لا يعقل منه المراد ٥ ومنها أن تارك الأمر يوصف بأنه عاص ولو لم يقتض الوجوب
لما صح ذلك يدل عليه قول الشاعر أمرتك أمرا جازما فعصيتني ٥
ومنها أن الأمر غيره بالنهي فقد قصره على المأمور به فدل ذلك على أن العدول عنه لا يسوغ إلا بدلالة
ومنها أنه لو لم يكن على الوجوب لاقتضى ذلك أن يكون المأمور مخيرا بين فعله وتركه ولفظة الأمر ليست
لفظة التخيير فدل ذلك على أنها تقتضي الإيجاب ٥ والذي يدل على ما ذهبنا إليه ما ذكره أهل اللغة
في حقيقة الأمر أنها قول القائل افعل لمن هو دونه وفي حقيقة الدعاء والسؤال أنهما قول
افعل لمن هو فوقه فلم يفصلوا بينهما إلا بأمر خارج عنهما وهو اختلاف رتبة المخاطب فدل

ذلك على أن اللفظين لا فرق بينهما في الفائدة وإنما يفيد ظاهر أحدهما هو الذي يفيده ظاهر الأخرى لأن
اللفظين إذا اختلفت فائدتاهما فصل بينهما فيما يرجع إليهما من اختلاف الفائدتين كسائر الألفاظ
المختلفة الفوائد وإنما يرجع في الفصل بين اللفظين إلى أمر سوى فائدتيهما متى اتفقا في الفائدة
هذا هو العادة المعلومة عن أهل اللغة ألا ترى أن الفعل المضارع لما لم يمكن الفصل فيه بين
الحال وبين المستقبل بشيء يرجع إلى ظاهره رجعوا إلى أمر خارج ففصلوا بذكر التدرجة والسابق
والحاضر والغائب وحرف السين وسوف وما جرى مجرى ذلك ولما أمكن الفصل فيه بين الماضي والحال
بظاهره لم يفعلوا ذلك ولذلك فصلوا بين الاسم والفعل والخبر والاستخبار باختلاف فوائدهما وإذا
ثبتت هذه الجملة ووجدناهم لم يفصلوا بين لفظة الأمر ولفظة الدعاء إلا بأمر خارج عنهما وهو
اختلاف رتبة المخاطب علمنا أن المستفاد من ظاهرهما أمر واحد وأنهما لا يختلفان فيما تفيده صيغتهما
فإذا كان لفظ الدعاء والسؤال لم يقتض الإيجاب وإنما يقتضي كون ما تضمنه مرادا فكذلك لفظ
الأمر وهذا بين ويدل على ذلك أيضا أنه لا فصل بين قول القائل لمن هو دونه افعل كذا
وكذا وبين قوله أريد أن تفعل كذا وكذا ألا ترى أنه لا فصل بين أن يقول المولى لعبده اسقني
ماء وبين قوله له أريد أن تسقيني ماء وإذا كان كذلك وكانت إحدى اللفظتين إنما تنبئ عن كون
الفعل مرادا فكذلك اللفظة الأخرى لما بيناه من أن المستفاد من إحداهما هو المستفاد من الأخرى
فإن قال قائل لو كان الأمر بظاهره لا يفيد الإيجاب لكان الوارد منه على وجه الوجوب مجازا قيل
له لا يجب ذلك لأن الوارد منه على سبيل الإيجاب مشتمل على حقيقته التي هي مقتضاها كون الفعل
مرادا إلا أن الوجوب لا يخل بكونه مرادا وإنما يقتضي أنه مراد على صفة مخصوصة فالحقيقة باقية
والجواب عن الأول أن السامع للأمر لا يعقل منه الوجوب بظاهره وإنما يعقل ذلك لأمر
آخر مقترن به من شاهد الحال وما جرى مجراه فأما من مجرده فلا يعقل ذلك يدل على هذا أنه
لو أمره بشيء يعود نفعه على المأمور دون الآمر كقوله له كل واشرب وما جرى هذا المجرى لم يعقل
منه الإيجاب وإنما يعرف الإيجاب في الموضع الذي يعرفه لتقدم علمه بأن الآمر محتاج إلى ما أمره به
وأن عليه ضررا في تأخره عنه فقد بان بأن الإيجاب لا يعقله السامع للأمر من مجرد لفظه والجواب
عن الثاني أن للإيجاب ألفاظا كثيرة وهو أن يقول أوجبته وألزمته وإن لم تفعله استحققت
الذم وما جرى هذا المجرى فإن قال أردت بما عنيته أنه لا يكون للإيجاب لفظ من لفظ الأمر وما
ذكرتموه هو سوى لفظ الأمر فالجواب أنك إذا أردت هذا فإنما الزمت موضع الخلاف لأن
الخلاف لم يقع إلا في هذا وهو أنا قلنا إن لفظ الأمر بظاهره لا يفيد الإيجاب فإنه لم يوضع له
فإذا طلب منا لفظ الأمر يجب أن لا يكون لفظ الإيجاب فإنما الزمنا نفس ما قلناه وقد دللنا
على صحة ذلك والجواب عن الثالث أن الوجه الذي يجب حمله عليه معقول وهو كون المأمور
به مرادا فقط وإذا ثبت أنه يفيد هذا الوجه بظاهره ويفتقر في كون غيره مرادا إلى دلالة
فقد ثبت أنه يجب أن يكون محمولا على وجه مخصوص دون غيره والجواب عن الرابع
أن وصفه الفعل بأنه معصية لا يفيد من جهة اللغة مجرد أن تركه واجب ولا وصفه
بأنه طاعة يفيد حسنة على الإطلاق ولم يوضع

لفظة المعصية في مقابلة فعل الواجب فيدل وصف المامور بانه عصى امره على ان الامر يفيد الايجاب الا ترى انهم يستعملون لفظة المعصية في مخالفة المشورة فيصف المشير على الغير من لم يقبل مشورته بانه عصاه ويقول له اشرت عليك بالصواب فعصيتني ولا يدل ذلك على ان المشورة تفيد الايجاب وانما يعلم قبح الفعل الذي يوصف بانه معصية باعتبار حال الامر والوجه الذي وقع عليه الامر ولهذا نصف معصية الله تعالى بانها قبيحة لا لان يرجع الامر يوجب ذلك وهذا بين والجواب عن الخامس ان قوله فصره لا يخلو من ان يريد به الله ميزه عن غيره بان اعلمه كونه مرادًا من جهته او يريد به انه الزمه ذلك الزامًا لا يسوغ له الكف عنه فان اراد الاول فهو الذي يذهب اليه وان اراد الثاني فهو موضع الخلاف والجواب عن السادس ان ما قلناه لا يقتضي ان يفيد التخيير لانه بظاهره لا انه انما يقتضي كون الفعل مرادا فقط ولا يفيد معنى زائدا فلفظة التخيير لا بد من ان يفيد معنى زائدا على كون الفعل مرادا وان غيره يقوم مقامه في ذلك فكيف يكون ما ذهبنا اليه مقتضيا لكون اللفظ مفيدا للتخيير فان اراد السائل ان ذلك يؤول في المعنى الى التخيير بين ان يفعله وبين ان لا يفعله لم يكن هذا وان لم يكن اللفظ بظاهره مفيدًا له

مسالة اختلف اهل العلم في امر الله تعالى وامر رسوله صلى الله عليه وسلم هل يقتضيان الايجاب ام لا فذهب الاكثرون من الى انه يجب حملهما على الايجاب وذهب بعضهم الى انهما يحملان على الندب والاول هو الذي نصره شيخنا ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن الكرخي وعليه جماعة الفقها والثاني هو الذي ذهب اليه ابو علي وابو هاشم ومن تابعهما من المتكلمين واحتجا بما قدمنا ذكره من ان صيغة الامر لا تقتضي الايجاب في اللغة وانما تقتضي كون ما تضمنه الخطاب مرادا فقط قالا فاذا كان لفظ الامر في اللغة يقتضي ما ذكرناه وجب ان يحمل امر الله وامر رسوله صلى الله عليه وسلم على ذلك لان من حق الخطاب ان يحمل على مقتضاه في اللغة حقيقة ولا يعدل به عنه الا بدلالة واحتج من ذهب الى القول الاول بوجوه منها ان الامر بالشي يجب ان يكون مريدا له والمريد للشي يجب ان يكون كارها لتركه وهذا يقتضي كون الامر محمولا على الوجوب وربما قالوا ان ارادة الشي كراهة لتركه ومنها ان الامر بالشي يقتضي النهي عن تركه ومنها ان الامر يقتضي النهي فيجب ان يقتضي ضد ما يقتضيه النهي فاذا كان النهي يقتضي كون المنهي عنه محظورا حراما وجب ان يكون الامر يقتضي كون المامور به واجبا ومنها ان الامر اذا احتمل الوجوب وخلافه فالاحتياط في فعل المامور به لانه ان كان واجبا ففي تركه ضرر وان كان مندوبا اليه فلا ضرر في فعله بل فيه نفع فاذا كان كذلك وجب حمل الامر على الوجوب من طريق الاحتياط وهذه الوجوه كلها معترضة بما نبينه فالجواب عن الاول ان الامر بالشي وان كان مريدا فلا يجب ان يكون كارها لتركه لان الله تعالى امر بالنوافل وهو مريد لها ولا يجب ان يكون كارها لتركها وهذا يفسد ايضا قولهم ان ارادة الشي كراهة لتركه ويفسد ايضا من وجه اخر وهو ان معنى واحدا لا يجوز ان يكون مستحقا لصفتين مختلفتين للذات لا سيما اذا كان ضدًا والجواب عن الثاني ان الامر لا يقتضي النهي لا لفظا ولا معنى يدل على ان لفظ الامر في صيغته مخالف للفظ النهي وكون المريد مريدًا للشي لا يقتضي كونه كارها لتركه لما بيناه فقد سقط

قول من يقول ان الامر بالشي يتضمن النهي عن تركه لفظا ومعنى والجواب عن الثالث ان النهي لا يقتضي بظاهره كون المنهي عنه محرما وانما يقتضي كونه مكروها كما ان الامر يقتضي كون المامور به مرادا فقط لا يقتضي بظاهره ما يقتضيه الامر فاما كون المنهي عنه محرما فانما يقتضيه النهي بواسطة وهو من حيث ان الحكيم لا ينهى الا عن القبيح ومن حق القبيح ان يكون محظورا محرما وهذا مستفاد من غير جهة اللفظ والجواب عن الرابع انما يقتضي فعله الدخول في محرم لا يكون احتياطا وحمل الامر على الوجوب من غير دلالة يقتضي ضد الاحتياط من حيث لا يومن معه الدخول في المحرم الا ترى ان المامور به اذا كان مندوبا اليه فاعتقاد كونه واجبا محرم وكذلك العزم على ايقاعه على سبيل الوجوب محرم وكذلك استحضار نية الوجوب في حال الفعل محرم وكل هذا يبين ان ما قالوه يقتضي ضد الاحتياط واستدلوا بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وبقوله وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة وبقوله تعالى فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت وبقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والجواب عن استدلالهم بالاية الاولى انها امر وانما اختلفنا في مقتضاه فكيف يمكن ان يستدل بها على الوجوب والجواب عن الثانية ان لفظة القضا يقتضي الايجاب ولسنا ندفع ان ما قضى به الرسول صلى الله عليه وسلم يجب التزامه وليس ظاهر الامر من القضا بسبيل والجواب عن الثالثة مثل ما قلناه لانها لا تتضمن موضع الخلاف اذ الخلاف هو في لفظة الامر دون لفظة القضا والجواب عن الاية الرابعة ان المخالفة هي ضد المتابعة والموافقة فاذا كانت الموافقة هي حمل الامر على مقتضاه دون غيره والمخالفة هي حمل الامر على غير ما يقتضيه ظاهره واعتقاد خلاف موجبه في المامور به فاذا كان المامور به مندوبا اليه فحمله على الوجوب هو المخالفة كما انه اذا كان واجبا فحمله على الندب مخالفة واذا كان كذلك وجب ان يراعى مقتضى الامر ثم يرتب المخالفة والموافقة عليه والاستدلال بظاهر الاية على موضع الخلاف لا يصح والعلم ان الطريقة المعتمدة عندنا في ان اوامر الله تعالى واوامر رسوله صلى الله عليه وسلم يجب حملها على الايجاب ما قد تقرر من اجماع الصحابة على ذلك لان المعلوم من احوالهم انهم كانوا يحملون ما يرد عليهم من ظاهر الامر عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه وسلم على الوجوب ولا يسوغون ترك المامور به والعدول عنه ما لم يكن هناك قرينة تسوغ ذلك وهذه طريقة معلومة مشهورة عنهم ولهذا قال ابو بكر في شان اهل الردة لا افرق بين ما جمع الله يعني الصلوة والزكوة فثبت انه كان يحمل ظاهر الامر بالصلوة والزكوة على الوجوب ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة وقد كانوا يختلفون في الحادثة فاذا روي لهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهر الامر فيها بادروا الى امتثال ذلك وازالوا الخلاف فدلت هذه الجملة على اجماعهم على ان امر الله تعالى وامر رسوله اذا تجرد وجب حملها على الوجوب ويدل على ذلك ما قد عرفناه من احوال جماعة التابعين ومن بعدهم من الفقهاء في الاستدلال بظواهر امر الله تعالى وامر رسوله على وجوب الاحكام من غير تناكر ولم يحك عن احد انه دفع احتجاج مخالفه بالامر من حيث قال ان الامر لا يقتضي

الوجوب وانما كانوا يتوقفون عند الاختلاف والتنازع الى التاويل وهذا بين فان قيل ما انكرتم ان يكون امتثالهم لمقتضى الامر وحملهم له على الوجوب لا للظاهر ولكن لمعنى اخر وهو تقدم علمهم بان ذلك الباب الذي ورد فيه الامر سبيله ان يكون المشروع منه واجبا فالجواب عنه من وجهين احدهما انا اذا علمنا من حالهم انهم حملوه على الوجوب عند ورود الامر فتعلق ذلك بمعنى اخر لا يصح كما انه روي انه صلى الله عليه وسلم سها فسجد فتعلق السجود بمعنى اخر لا يصح وكما انا اذا علمنا من حالهم انهم كانوا يثبتون القياس عند ورود النص ويرجعون الى الله فالقول بانهم تركوه لاجل التفريط لمعنى اخر لا يصح والثاني انهم لو كانوا يحملون الامر على الوجوب لا لظاهره بل لما اشاروا اليه وجب ان يكون هذا الوجه منقولا لان الدواعي كانت تدعو الى نقل هذا الوجه كما تدعو الى نقل حملهم اياه على الوجوب

فصل

ان قال قايل الكلام في ان الامر يحمل على الايجاب او على الندب فرع على الكلام في ان له صيغة يجب حمله عليها وهذه المسالة فيها خلاف لان في الناس من يذهب الى ان الامر لا صيغة له وان معرفة المراد به موقوفة على الدلالة فهلا قدمتم الكلام في هذا الباب الخلاف قيل له انما لم نقدم ذلك لان الخلاف في هذه المسالة حادث وهو بمنزلة الشذاذ الذي لا يعتد به لان الحال في ان الامر له ظاهر يستفيد منه المخاطب فائدة ما يتعلق بها حكم الطاعة والمعصية والمدح والذم معلومة لغة وشرعا واجماع اهل اللغة والشرع على ذلك فقد سبق هذا الخلاف حتى لا يحكى ذلك عن احد منهم والكلام فيه من جهة اللغة بين لان القايل اذا قال لمن هو دونه ادخل الدار فانه يعقل من ظاهره ما يعقله من قوله اريد ان تدخل الدار ولا فصل بين من سكن قوله ادخل الدار مفيد بظاهره وبين من سكن قوله اريد ان تدخل الدار مفيد بظاهره ولا فصل بين من سكن هذا وبين من يدعي ان قوله زيد في الدار لا يفيد بظاهره ويدعي ان الخبر لا ظاهر له وهذا بين واما الكلام فيه من جهة الشرع فان لا نعلم الشرع باسرهم من وقت الصحابة والتابعين الى ايامنا رجعوا الى ظاهر امر الله تعالى وامر الرسول صلى الله عليه وسلم في معرفة الاحكام ولا نعلم خلافا بين الفقهاء في ان القول بان شيئا من ظاهر الامر من القران والسنة لا يفيد على وجه من الوجوه ولا يستفاد من ظاهره حكم بتة مما يعظم الخطا فيه فاما اعتلال من خالف في هذا بانه لما كان يستعمل في غير معنى الامر كالتهديد والارشاد وجب ان لا يكون له صيغة فبعيد لان استعمال اللفظ في غير ما يفيده صيغته توسعا لا يدل على انه لا صيغة له الا ترى ان لفظ الخبر يستعمل في الامر وفي الاستفهام ولا يدل ذلك على ان الخبر لا صيغة له وكما ان استعمال لفظ الخبر في الامر مجاز كذلك نعلم ان استعمال لفظ الامر في التهديد مجاز لان التهديد لا يعقل منه الا بقرينة وهذا واضح

مسالة اختلف اهل العلم في الامر المطلق هل يجب حمله على الفور او على التراخي فذهب بعضهم الى انه يجب ان يحمل على التعجيل والفور وهو الذي حكاه شيخنا عن ابي الحسن الكرخي وذكر انه مذهب جماعة اصحاب ابي حنيفة رحمة الله عليهم وذهب بعضهم الى انه على التراخي واليه ذهب اكثر اصحاب الشافعي وهو قول ابي علي وابي هاشم وعلى هذا الاصل يترتب الخلاف في مسالة

الحج انه على الفور او على التراخي واحتج القايلون بانه على الفور بوجوه منها ان الامر اذا تقرر كونه مقتضيا للايجاب فلو كان المامور به لا يجب ايقاعه في الثاني من حال الامر لم يكن بعض الاوقات اولى من بعض في جواز تركه فيها وهذا يخرجه عن كونه واجبا اذ لا وقت يشار اليه الا وتركه فيه جائز وهذا صورة ما ليس بواجب ومنها انه لو لم يجب فعله في الثاني لكان المامور مخيرا بين فعله وبين تركه الى بدل لان الواجب لا يجوز تركه الا الى بدل ولا دليل ها هنا على ثبوت البدل ولا يجوز اثبات بدل بلا دليل عليه فيجب ان يكون واجبا مضيقا وهذا يقتضي ايقاعه عقيب الامر ومنها ان الامر قد ثبت انه يقتضي فعلا واحدا وانه لا يقتضي التكرار وافعال العباد قد صح انها مختصة بالاوقات لا يجوز عليها التقديم والتاخير وان ما يفعل منه عقيب الامر فهو مراد واذا كان كذلك وجب ان يكون المراد بالامر هو الفعل المختص بالوقت الذي يعقبه دون غيره ومنها انه لو لم يقتض ايقاع المامور به في الثاني لم يخل من ان يكون له غاية يجب ايقاعه فيها او لا ينتهي الى غاية يتضيق وجوب ايقاعه فيها والقول بان له غاية يجب ايقاعه فيها ليس بقول لكم وان لم يكن له غاية يتضيق وجوبه فيها بل كل حال يشار اليه يجوز ايقاعه فيه ويجوز تركه فهذا يقتضي كونه نفلا اذ لا صورة للنفل غير هذه ومنها ان الفاظ العقود والايقاعات كالطلاق والعتاق وغيرها قد ثبت انها تقتضي وقوع ما يتعلق بها من الاحكام في الثاني فكذلك الامر يقتضي وقوع ما يتعلق به من المامور عقيبه والذي يدل على ما نذهب اليه ان الامر اذا ورد مجردا عن ذكر الوقت فالمستفاد منه وجوب ايقاع المامور به من دون تخصيصه له بوقت معلوم اذ لا ذكر للوقت والاوقات فيه على سواء وكونه واجبا لا يقتضي تخصيصه بالوقت الاول لان الوجوب ينقسم الى مضيق وموسع ثم حيث حصل الوجوب لا يمكن القطع على انه مضيق فيه واذا كان كذلك ثبت ان المستفاد منه هو التراخي فان قيل اذا كان الواجب ينقسم قسمين احدهما مضيق والاخر موسع فيه فلم صرتم بان تحملوا الامر المطلق على انه من قبيل الموسع فيه باولى من ان تحملوه على التضييق فالجواب ان مطلق الامر اذا لم يقتض اكثر من الوجوب والوجوب ينقسم الى الوجهين على طريقة واحدة لم يعقل من ظاهر الوجوب التضييق وانما نعلم ذلك اذا دلت الدلالة على تخصيصه بوقت معين فاذا انتفى التضييق من حيث لا دليل عليه لم يبق الا التراخي فلهذا حكمنا بان حمله على التراخي اولى فان قيل بماذا تفصلون ممن يقول لكم فالتوسعة ايضا تحتاج الى دليل فاذا لم يكن عليها دليل وجب حمله على التضييق فالجواب ان الفصل بينهما انا قد بينا ان ظاهر الامر اقتضى ايقاع الفعل من غير ان يكون مخصصا بوقت والتضييق يقتضي تخصيصه بوقت فهذا يدل على وجوب حمله على التوسعة دون التضييق فان قال الوجوب يقتضي استحقاق الذم على ان لا يفعله وهذا يفيد التضييق قيل له ليس الامر كذلك وانما يفيد وجوب الفعل واستحقاق الذم اذا لم يفعله ولا ما يقوم مقامه فان قيل اذا حملتموه على التراخي وقلتم هو واجب في الاول وجوبا موسعا فيه فلا بد اذا لم يفعله في الاول من بدل يقوم مقامه لانه متى جاز ان يتركه من غير بدل خرج من كونه واجبا والجواب انه لا بد من بدل يقوم مقامه وهو العزم على

فعله في المستقبل فمتى لم يفعله ولا ما يقوم مقامه من العزم كان مستحقاً للذم ومخلاً بالواجب
فإن قيل إثبات هذا العزم لا دليل عليه لأن لفظ الأمر لا يقتضيه ولا يجوز إثبات بدل للواجب
لا دليل عليه فالجواب إذا لم يثبت هذا البدل إلا بدليل فإن كان لفظ الأمر لا يدل عليه فليس
يجب بطلانه من حيث لم يدل عليه لفظ الأمر إذا دل دليل سواه فإن قيل فما ذلك الدليل قلنا الجواب
أنه ما تقرر في العقول والشرع من أن العزم بدل عن كل فعل واجب متراخ ولا يعين له بدل لا سيما
فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الديون ورد الودائع والمظالم والغصوب وما يجري مجراها فإذا ثبت
أن العزم في هذه المواضع يقوم مقام الفعل عند تعذره حكمنا بأن العزم بدل عن كل واجب يحتاج
إلى البدل وليس له بدل معين وإذا ثبت كونه في الأصول العقلية بدلاً عن الواجبات واحتيج في
الواجب الموسع إلى البدل أقمناه مقامه للأدلة التي ذكرناها والجواب عن الأول أن القول
بأنه يجوز تأخيره عن كل وقت يشار إليه في المستقبل لا يخرجه عن كونه واجباً لأنا لا نجيز تأخيره إلا
ببدل يقوم مقامه وهو العزم على إيقاعه في المستقبل وما ليس بواجب فليس هذا صورته
لأنه يجوز تركه من غير بدل يقوم مقامه والجواب عن الثاني أنا نقول إنه مخير في كل وقت
بين فعله وفعل بدله وقد دللنا على ثبوت البدل فسقط قولهم إن البدل لا دليل عليه
والجواب عن الثالث أن الأمر وإن كان يقتضي فعلاً واحداً فإنه لا يقتضيه معيناً وإنما
يقتضي فعلاً واحداً مختصاً بصورة مخصوصة غير معين في الأوقات كما لا يعين بالأماكن ومتى
أوقع فعلاً واحداً مختصاً بالصورة التي اقتضى الأمر إيقاعه عليها في أي وقت كان فقد امتثل
الواجب كما أنه في أي مكان أوقعه فقد امتثل الواجب وأدى حق الأمر وليس في كون ما يقع
في الثاني مراداً ما يمنع من كون الواقع في مستقبل الأوقات مراداً أيضاً كما أن كون ما يقع
منه في مكان مراداً لا يمنع من كون ما يقع في سائر الأماكن مراداً أيضاً لأن معنى قولنا إن الأمر
يفيد فعلاً واحداً أنه يفيده مرة واحدة وهذا حسم مادة هذه الشبهة والجواب
عن الرابع أن ما ذكروه لا يوجب كونه نفلاً لما بيناه من أن الخروج عنه لا يجوز إلا ببدل يقوم
مقامه وليس هكذا النفل لأن تركه في كل حال من غير بدل يقوم مقامه جائز على أنا نجوز أن
ينتهي المكلف إلى غاية يضيق وجوب الفعل عليه فيها فإذا لم يوقعه فيها استحق الإثم وهو
أن يغلب على ظنه عند بعض الأمارات التي هي موانع من الفعل كمرض وغيره أنه إن لم يفعله
لم يمكن من فعله في المستقبل كما نقوله في مسألة الحج والجواب عن الخامس أن ما
نقوله في تلك الألفاظ التي هي ألفاظ التمليك والإيقاعات إنما تثبت شرعاً لا من حيث اقتضاء
ظاهر الأمر اللفظ من طريق اللغة لأن العقود وضعت في الشرع ليحصل تمليك المبدل بإزاء
تمليك البدل ولا يتراخى أحدهما عن الآخر وألفاظ الإيقاعات وضعت لما يتعلق بها من
الأحكام لتكون جارية مجرى العلل لها لا أن تلك الألفاظ تقتضيها من طريق اللغة ألا ترى
أن لفظ الطلاق هو لفظ الخبر وكذلك لفظ العتاق وقد استعملا في الشرع على غير هذا الوجه
وليس كذلك في الأمر لأنا إنما نتكلم في مقتضاه من تعجيل أو تراخ من جهة اللغة فحمل أحد
الأمرين على الآخر لا يصح

مسألة اختلف أهل العلم في الأمر المطلق هل
يقتضي التكرار أم لا فذهب بعض أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الشافعي

إلى أنه يقتضي التكرار وذهب كثير من أصحاب الشافعي إلى أنه يقتضي الفعل مرة واحدة وإلى هذا ذهب
شيخنا أبو عبد الله رحمه الله وحكى أنه مذهب جماعة المتقدمين من فقهاء أصحاب أبي حنيفة وهو
قول أبي علي وأبي هاشم واحتج من ذهب إلى أنه يقتضي التكرار بوجوه منها أنه لو كان لا يقتضي
التكرار وإنما يقتضي بظاهره إيقاع الفعل مرة واحدة لكان لا فائدة في قولهم افعله مرة واحدة
فلما كان هذا شائعاً في الاستعمال ومفيداً علم أنه بظاهره لا يقتضي الفعل مرة واحدة ومنها أنه
لو لم يقتض التكرار لما صح ورود النسخ عليه لأنه كان يؤدي إلى أن يكون المنهي عنه هو المأمور به
وذلك يدل على البداء ومنها أنه لو كان بمجرده يقتضي الفعل مرة واحدة لكان لا يتوجه ما روي عن الأ
قرع بن حابس أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم حين نزل وجوب الحج ألعامنا هذا
أم لكل عام ومنها أن النهي إذا كان يقتضي الكف عن الفعل على طريق الاستمرار فكذلك الأمر
والذي يدل على ما ذهبنا إليه أن الأمر إذا ورد بالفعل ولم يكن هناك عادة أو حال يعقل
التكرار لم يعقل منه إلا الفعل مرة واحدة ألا ترى أن المأمور إذا أوقعه مرة واحدة كان
موصوفاً بأنه ممتثل الأمر وخرج من حكمه ولا يعتقد أن حاله في لزوم حكم الأمر له وبقائه
عليه كحاله قبل إيقاعه فعلم أنه بظاهره لا يقتضي التكرار وأيضاً فإن الأمر بظاهره يقتضي
إيقاع الفعل فقط ولا يقتضي أمراً زائداً والتكرار فهو أمر زائد على إيقاع الفعل لأنه يتضمن العدد
والكثرة وذلك يحتاج إلى دلالة زائدة وهو كالخبر في هذا الباب ألا ترى أن القائل إذا قال
دخل زيد الدار لم يعقل منه التكرار والجواب عن الأول أن الأمر وإن كان يقتضي
الفعل مرة واحدة لا يمتنع أن يذكر ذلك تأكيداً أو رفعاً للاحتمال فيكون فائدته ما ذكرناه دون
ما توهموه على أن مثل هذا يلزمهم على قولهم أيضاً ألا ترى أن القائل قد يقول افعله أبداً وافعله
في جميع الأوقات فيقال لهم لو كان الأمر بظاهره يقتضي التكرار لكان لا فائدة في هذا القول وفيما
أجابوا به عن هذا فهو جوابنا عما ذكروه والجواب عن الثاني أن الأمر إذا كان على الفور
والتعجيل وعلم ذلك من حاله فالنسخ لا يجوز أن يرد عليه وإن كان على التراخي فلا يمتنع ورود النسخ
عليه من حيث لا يكون المأمور به معيناً مختصاً بوقت معين بل يصح كونه مرة واحدة تكون
في أوقات كثيرة قد خير المكلف فيها فيصح أن يرد النسخ عليها وأما الأوامر المطلقة
التي تضمنها الكتاب فمتى ورد النسخ عليها علم أنها كان المراد بها التكرار فيكون حصول النسخ قرينة
يعلم بها أنها كانت على التكرار وعلى هذا الجواب عن السؤال أن جواز النسخ إنما يعلم من بعد أن يعلم
كون الأمر على التكرار بقرينة فكيف يصح أن يستدل بالنسخ عليه والجواب عن الثالث
أن هذا السؤال لا يدل على ما ذهبوا إليه لأنه إنما قال ذلك من حيث رأى سائر أوامر القرآن
تتكرر فجوز أن يكون هذا متكرراً أيضاً فسأل لإزالة الشبهة ثم ليس هذا بأن يكون دليلاً لهم
بأولى من أن يكون دليلاً لنا من حيث يمكن أن يقال لهم لو كان الأمر بظاهره يقتضي التكرار لوجب
أن يعقل هذا السامع التكرار منه ما لم يكن هناك دلالة مانعة عن ذلك فكان لا فائدة في سؤاله
والجواب عن الرابع أن النهي من حيث اللغة يقتضي الكف مرة واحدة كالأمر ولكن العرف
اقتضى فيه وجوب الكف على طريق الاستمرار والتعارف هو الفاصل بينهما
ألا ترى أن المولى إذا قال لعبده سلم على فلان

ولو كان لا يقتضي إيقاع الفعل إلا مرة واحدة

لم يعقل منه امتثال المامور به من التسليم الا مرة واحدة ولو قال لا تسلم على زيد ولا تكلمه لكان يعقل
من جهة العرف انه يريد منه الكف عن التسليم عليه على طريقة الاستمرار الى ان ياذن له فاذا كان التعارف
قد فصل بينهما على ما بيناه لم يجز حمل احدهما على الاخر **مسالة** اعلم ان خبر امر من يذهب الى ان الامر
المطلق يقتضي فعل المامور به مرة واحدة يذهب الى انه اذا علق بشرط او صفة فانه يقتضي التكرار عند تكرر الصفة
او الشرط وهو قول بعض اصحاب الشافعي والصحيح عند اصحابنا انه لا فصل بين المطلق منه
والمعلق بها في انه بظاهره لا يقتضي التكرار وهو الذي ذهب اليه شيخنا ابو عبد الله ويحتج من
ذهب الى المذهب الاول بوجوه منها ان تكرر العلة اذا كان يقتضي تكرر الحكم فكذلك الشرط يقتضي
تكرره تكرر الحكم المعلق به ومنها ان اوامر القران المعلقة بالشروط والصفات تدل على ذلك لانه تكررها
يقتضي تكرر المامور بها كقوله وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
وما يجري مجراها من الايات ومنها ان النهي المعلق بشرط او صفة اذا كان يقتضي وجوب الامتناع من الفعل
عند تكررهما فكذلك الامر المعلق بهما ومنها ان تكرر الشرط او الصفة لو كان لا يقتضي تكرر الفعل لوجب
اذا امتثل المكلف الامر في الاول وفعل المامور به في الثاني ان يكون الفعل قضاء لا اداء من حيث لم يتناوله
الامر الاول على هذا القول واذا ثبت بما قدمناه انه يقتضي الفعل مرة واحدة فكذلك المقيد منه بشرط
والدليل على ما ذهبنا اليه ان الامر المطلق اذا ثبت بما قدمناه ان الامر الاول اقتضاه والذي يدل على ما
ذهبنا اليه ان الامر المطلق اذا ثبت انه لا يقتضي اكثر من المامور به فسبيله ان يوقع عند حصوله ولا يفيد ذكر
الشرط او الصفة الا تقييده بشرط لا يقتضي اكثر منه واذا صح ان مجرد الامر لا يفيد ذكر
السبب اكثر من ذلك فاما تكرره فلا يفيده لفظ الشرط وجه يقتضي التكرار فصح ما بيناه ان
الشرط انما تضمن ايقاع الفعل عنده فقط لم يحصل هناك وجه يقتضي التكرار على ما بيناه ان
الشرط انما يقتضي الفعل مرة واحدة وعلى هذه الطريقة اجرى الفقهاء حكم الشرط
في الامر كمطلقه وانه انما يقتضي الفعل ان دخلت الدار كان له ان يطلقها نحو هذا التوكيل
مقيد الامر كمطلقه الا ترى ان الرجل اذا وكل غيره بطلاق امراته ان دخلت الدار منها لا يقتضي ان يكون له تكرر الطلاق عليها فيعلم
الا ترى ان الرجل اذا وكل غيره وتكرر دخول الدار منها لا يقتضي ان يكون له تكرر الطلاق عليها فيعلم
اذا دخلت الدار مرة واحدة وتكرر ويدل ايضا العرف على ما ذهبنا اليه لان المولى
ان تكرر الشرط لا يعلم منه تكرر الحكم لغة ولا شرعا ويدل ايضا العرف على ما ذهبنا اليه لان المولى
اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر كذا وكذا لم يعقل من ذلك امتثاله
اذا قال العبد ان دخلت السوق فاشتريت ولم يعقل منه كلما دخل السوق لزمه بحكم الامر الاول ان
المامور به الا مرة واحدة ولا يمكن احدا ان يدعي انه يعقل منه التكرار الحكم الا انها دالة
والجواب عن الاول ان العلل انما وجب فيها تكرار الحكم لانها دالة
تشترى ما حدده والجواب عن الاول ان العلل انما وجب فيها تكرار الحكم لانها دالة ولا ان مثل الشرط
عليه والدالة اذا تكررت فلا بد من تكرر المدلول وليس هكذا الشرط وما يجري مجراه لان مثل الشرط
عليه والدالة اذا تكررت لغة ولا عرفا لما بيناه ان الدخلة الثانية لا يجب ان يكون شرطا في الطلاق كالاولى
لا يجب ان يكون شرطا لغة ولا عرفا والدخول الثاني الى السوق لا يجب ان يكون شرطا في الشرى كالدخول الاول **والجواب**
عن الثاني ان تكرر المامور به عند تكرر الشرط والصفة في اوامر القران لا يعلم بظاهرها وانما علم بدلالة
مبتداه دلت على وجوب تكررها يبين صحة ما قلناه ان تكرر الجنابة لا يوجب تكرر التطهير وانما يجب
ذلك اذا اراد الصلوة ومتى لم يردها لم يلزمه ان يتطهر فعلم ان المقتضي لوجوب التطهير ليس هو
حصول الجنابة وتكررها وهذا يبطل تعلقهم بظاهر الاية وكذلك قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم انما يقتضي ظاهره فعل الوضوء عند القيام الى الصلوة مرة واحدة وانما علم
وجوب تكرره عند كل قيام بدلالة مبتداه **والجواب** عن الثالث ان النهي المقيد
عندنا انما يقتضي الكف عن الفعل عند حصول الشرط مرة واحدة وحكمه مخالف لحكم النهي المطلق

[illegible]

فسبيل النهي المقيد في هذا الباب عندنا سبيل الامر المطلق يدل على صحة ما ذكرناه ان القائل اذا قال لغيره
لا تدخل بلد كذا اذا جاء الصيف او اذا دخل الشتاء لم يعقل منه الا انتهاء عن دخول الصيف في ذلك
الوقت الا مرة واحدة وكذلك اذا قال اذا دخلت بلد كذا فلا تسلم على زيد وانما كان كذلك
لما بيناه من انه قد ثبت ان مثل الشرط لا يجب ان يكون شرطا فقد بان ان الامر في هذا الباب بين
النهي المقيد والنهي المطلق وثبت ان مقيد النهي كمطلق الامر في هذا الباب **والجواب**
عن الرابع انهم ان ارادوا بقولهم ان ما يفعل في الثاني يجب ان يكون قضاء انه لا يجب فعله الا
بدليل مبتدا وان الامر الاول لا يكفي في وجوبه فهو الذي يذهب اليه وان ارادوا به انه يجب
ان يسمى قضاء فهذا كلام في العبارة دون المعنى والخلاف في العبارة في موضع والامتناع منها في موضع
مسالة اختلف اهل العلم في الامر المطلق هل يتناول
لبعض الاغراض لا يؤثر في الاحكام
الكافر ام لا كما يتناول المسلم او لا يتناوله فذهب بعض اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه الى انه
لا يتناوله وذهب بعضهم الى انه يتناوله وذهب اكثر اصحاب الشافعي الى انه يتناوله
وهو الذي ذهب اليه شيخنا ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن الكرخي ويحتج من ذهب الى المذهب
الاول بوجوه منها ان الكافر لا يصح منه فعل الشرعيات في حال الكفر فلا يجوز ان يؤمر بها
ومنها ان ما لا يعرفه المكلف ولا يعرف امره من غيره لا يجوز ان يؤمر به وهذا سبيل الكافر في الشرعيات
ومنها ان الحائض لما كان الحدث الذي هي عليه منافيا للصلوة والصوم لم يجز ان يتعبد بهما وبما
يجري مجراهما من الشرعيات **والذي يدل** على ما نذهب اليه ان الطريق الى العلم بان المكلف متعبد
بامر من الامور ومخاطب به هو ان يصلح لفظ الامر له ويقتضي ظاهره تناوله اياه والمامور به مما
يتاتى وقوعه من جهته وبهذا نعلم تناول الامر للمؤمنين واذا كانت هذه الطريقة حاصلة في
الكافر وجب ان يحكم بكونه داخلا تحت الامر كما يجب ان يحكم بذلك في المؤمنين ويدل على ذلك قول الله تعالى
حكاية عن الكفار قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين فدلت الاية على
انهم انما استحقوا العقاب على ما عوقبوا عليه واستحقوا به ان سلكوا في سقر على ما تضمنه اول الاية ولو
لم يكونوا متعبدين بفعلها ومخاطبين بها لم يجز ان يعاقبوا على تركها فان **قيل** ما ينكرون من ان
يكون المراد من قولهم لم نك من المصلين اي لم نك في جملة اهل الصلوة والقائلين بوجوبها وتكون معناه
انهم لم يكونوا من المسلمين فاستحقوا العقاب على الكفر وترك الاسلام **والجواب** ان هذا
خلاف الظاهر وحمل الاية على المجاز دون الحقيقة لان قول القائل لم اكن من المصلين حقيقته بعبادته
لم تكن ممن يفعل الصلوة فاما استعماله بمعنى انه لم يكن في جملة المصلين وغمارهم او ممن يعتقد وجوبها
فانه يكون مجازا الا ترى ان القائل اذا قال لم اكن من الرماة حقيقته بعبادته لم يكن ممن يعتقد وجوب
الرمي يدل على صحة هذا انه لو قال لم اكن من الرماة ولكني كنت في غمارهم وجملتهم او ممن يعتقد وجوب
فعله لكان الكلام مفيدا ولو كان ما ذكره حقيقة لوجب ان يكون الكلام متناقضا ويدل
على ذلك حصول الاجماع على ان الكافر يحد على الزنا ولو لم يكن متعبدا بتركه ومنهيا عن فعله لم يجز
ان يحد على سبيل العقوبة لانه لا يكون الانسان متعبدا بالنهي عنه لا يجوز ان يعاقب عليه
فان **قيل** ليس الامر كذلك لانه يحد على الزنا الا على سبيل العقوبة **والجواب** ان الاصل في الحد انه
لا يستحق الا عقوبة فاذا عرض ما يزيل العقاب وهو التوبة لم يمنع ان يحد على سبيل العقاب
بل على سبيل المصلحة والكافر لم يعرض له حال يقتضي زوال العقاب
وهو التوبة فيكون الحد الذي يفعل به منقولا

عن طريقه العقاب الى طريقه المصلحه فلو لم يكن هناك استحقاق العقاب لم يجز ان يحد كما لا يجوز اقامه الحد على الصبي والمجنون لما لم يكونا مستحقين للعقاب على انه لا خلاف في ان سبيل الكافر فيما يقام عليه من حد الزنا سبيل المصر لا سبيل التايب فان قيل فيلزم على هذا ان يكون الكافر الذي لم يبلغه الدعوه لا يحد على الزنا فالجواب انا هكذي نقول فيمن يعلم من حاله ان الدعوه لم تبلغه ولم يكن متمكنا من معرفه السمعيات وورود السمع بحظر الزنا منه وان كان يبعد عندنا في هذا الوقت ان لا يكون الدعوه قد انتهت الى جميع المكلفين وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه توقف في اقامه الحد على بعض من زنا لما ظهر منه ما دل على انه لم يعرف تحريمه شرعا والجواب عن الاول ان فعل الشرعيات يصح منه بشرط ترك الكفر والانتقال الى الايمان فاذا كان متمكنا من هذا الشرط لم يمنع تعبده بذلك كما ان المحدث وان كان لا يصح منه الصلوه مع قيام الحدث به فانه لما صح منه الانتقال عنه الى الطهاره صح ان يتعبد بها ولا فرق في جواز التكليف والامر والتعبد بين ان يكون المكلف متمكنا من فعل المامور به من غير شرط وبين ان يكون متمكنا منه بشرط هو قادر عليه وبخلافه وبين فعله ولا يمكنهم ان يقولوا ان المحدث غير مامور بالصلوه لانه يخالف دين المسلمين ولانه يجب ان يكون المضطجع الصحيح الجسم غير مامور بالصلوه وكذلك القاعد ويودي الى ان يكون المصلي في حال القيام غير مامور بان يركع وان يكون في حال الركوع غير مامور بان يسجد وهذا مما لا يقول به احد من فقها المسلمين والجواب عن الثاني ان الكافر متمكن من معرفه ما كلف من الشرعيات وواجد لسبيل يميزه من غيره بشرط ان ينظر فيما كلف النظر فيه من صحه الاسلام والشرايع ولا فرق في جواز التكليف بين ان يكون المكلف عارفا بما كلف وبين ان يكون متمكنا من معرفته على الشرط الذي ذكرناه او جاريا مجرى المتمكن منه ولو لم يكن الامر على ما ذكرنا لما صح التكليف اصلا لان المكلف لا يعلم انه يبقى الى الوقت الثاني والثالث ولا يقطع على صحه الفعل منه في المستقبل لانه وكان يجب ان لا يعلم ساول الامر له وجوب فعل المامور به عليه فاذا صح ان يعلم وجوب الفعل عليه بشرط ان يبقى الى الوقت الذي يمكنه فعله ويتمكن منه فكذلك يصح ان يكلف الفعل بشرط ان ينظر فيه فيعرفه ويميزه من غيره والجواب عن الثالث ان الحال التي عليها الحائض وهو الحدث المنافي للصلوه والصوم هي غير متمكنه من ازالتها عن نفسها والانتقال عنها الى حال يجوز ان يقال انها تكلف الفعل ليس لها ان ينتقل عن الحال المنافيه له وليس هكذي الكافر فانه متمكن من الانتقال عما هو عليه من الكفر المنافي لفعل الشرعيات فسبيله في هذا الباب سبيل المحدث الذي جاز كونه متعبدا بالصلوه على ما بيناه دون الحائض

مسله اختلف اهل العلم اذا ورد عقيب حظر متقدم عليه فذهب اكثر الفقها ممن تكلم في اصول الفقه من الفقها الى انه يقتضي الاباحه نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وما جرى مجرى ذلك وذهب شيوخنا ومن يحصل من الفقها الى ان حايره الامر بظاهره لا يتغير بتقدم الحظر وان من حقه ان يحمل على ما يفيده بظاهره من ايجاب او ندب والى هذا ذهب شيخنا ابو عبد الله واحتج من ذهب الى القول الاول بوجوه منها ان الامر اذا ورد بعد الحظر فانه يفيد اطلاق المحظور والاطلاق ذلك اباحته ومنها انه لو لم يحمل على الاباحه لكان لا طريق الى العلم بمجرد اطلاق المحظور الذي هو الاباحه ومنها ان الامر بعد الحظر لم يرد في القران الا بمعنى الاباحه والدليل على صحه القول الثاني ان الايجاب اذا كان قد يعقل من الامر بظاهره وصيغته اذا كان مبتدا لم يتقدمه حظر فكذلك حكمها اذا تقدمه الحظر لان الظاهر لا يتغير والحظر لا يوثر فيه فان قال قايل لسنا نسلم ان المبتدا من الامر يعقل منه الايجاب او الندب بظاهره فقط بل بظاهره وبانه لم يتقدمه الحظر قيل له ليس هذا سوال من يذهب الى ان الامر له ظاهر ويجعل تقدم الحظر كالموثر فيه والمانع من حمله على ظاهره على ان هذا من يدعي الفرق من جهه اللغه بين قول القايل لعبده قدم الطعام وبين قوله بعد قوله لا تقدم وبين ان يقول ذلك ولم يتقدمه النهي فاما بعده وقوله قدم الطعام فقد ادعى ما يعلم خلافه ضروره فان قال لم قلتم انه لا فصل بين ان يتقدمه

حظر وبين ان لا يتقدمه وهل الخلاف الا فيه قيل له لان الظاهر اذا كان دالا على الايجاب لم يعدل عنه الا بما يوثر في كونه دالا والذي يتقدم من الحظر لا يوثر فيه فان قيل ولم قلتم ذلك قيل له لان ما يوثر في الخطاب يجب ان يكون له تعلق به بان يكون متعقبا له متصلا به اما بفيده الخطاب من ايجاب او نفي كالاستثنا والتخصيص والشرط وتقدم الحظر لا يفيد المنع من الوجوب ان ينقل الحظر الى الايجاب فان قال لم لا يجوز ان يجري تقدم الحظر مجرى التخصيص والاستثنا والشرط قيل له انما صح تاثير الشرط والتخصيص والاستثنا في العموم لانه يمنع من مقتضاه وينافيه وتقدم الحظر لا يمنع من الوجوب من بعد ولا ينافيه الا ترى ان الخطاب لو ورد بحظر الصيد في حال الاحرام وبوجوب الاصطياد اذا حل منه حتى يقول واذا حللتم فقد اوجبت عليكم الاصطياد لكان لا تنافي وذلك فان قال لو لم يحمل هذا الامر على الاباحه لكان لا عباره عن اطلاق المحظور فيكون له نحو ذلك عبارات وهو ان يقول ذلك مباح او حسن فعله او جايز الا ترى انه تعالى لو قال حاذا حللتم فالصيد لكم مباح لكان لا اشكال في انه ابلغ في الدلاله على الاباحه من قوله فاصطادوا فان قال لم يجوز ان يكون الامر غايه للحظر قيل له غايه الحظر زوال سببه لا الامر فان قال ثم اي بيت عقل الاباحه من قوله تعالى فاذا قضيت الصلوه فانتشروا في الارض وابتغوا ومن قوله فاذا حللتم فاصطادوا قيل له الاصل في هذا الباب انا اذا علمنا ان الفعل مباح في الاصل وليس بواجب عقلا او شرعا ثم علمنا ان الحظر ورد على الاباحه لسبب عارض وعلمنا زوال السبب علمنا انه عاد الى الاباحه واستند للنا هذا على ان الامر الوارد من بعد المراد به الاباحه وقد علمنا ان الانتشار في الارض لطلب المصالح مباح وان المنع لاجل الصلوه فاذا زال السبب المنع حكمنا بانه على الاباحه واذا كان الفعل في الاصل واجبا ثم نهي عنه وحظر لسبب لكنا لا نعلم عند ورود الامر به وقد زال سبب الحظر انه على الاباحه بل كان يجب حمله على الايجاب الذي هو مقتضى الظاهر الا ترى انا اذا علمنا ان الصلوه من قيام واجبه وورد الحظر للمريض من الصلوه قائما ثم ورد الامر بذلك عند الصحه لكان الواجب حمل الامر على الايجاب دون الاباحه وكذلك المباح اذا حظر بالتعبد لعارض لم يعقل الاباحه عند الامر والجواب عن الاول انا لا نسلم ان الامر بعد الحظر يقتضي اطلاق الحظر فقط بل نقول انه يقتضي اطلاقه الى الايجاب والجواب عن الثاني انا قد بينا كيفيه الطريق الى معرفه الاباحه والجواب عن الثالث ان الوجود لا يمنع من خلاف ما وجد وهذا بمنزله قول من يقول ان العموم لا يفيد الاستغراق اذا لم يوجد عموم غير مخصوص والله الموفق للصواب

مسله اختلف اهل العلم في الامر اذا ورد باشيا على التخيير كالكفارات الثلث هل يكون جميعها واجبا على التخيير او يكون الواجب منها واحدا لا بعينه فذهب اكثر الفقها الى ان الواجب من الكفارات الثلث واحد لا بعينها وذهب ابو علي وابو هاشم ومن تابعهما الى ان الثلث واجبه على التخيير واحتج المخالفون بوجوه منها ان الكفارات الثلث لو كانت واجبه على التخيير لوجب ان يكون المكلف قد اوجبت عليه ان يعتق عبيد الدنيا كلهم على وجه يكون مخيرا فيهم من حيث علم ان اي واحد منهم اعتقه اجزاه فاذا كان هذا فاسدا علم ان الوجوب لا يتناول الكل على سبيل التخيير وانما يتناول واحدا لا بعينه وكذلك القول في الطعام والكسوه ومنها ان التخيير انما يقتضي في المعنى ان يكون الواجب واحدا لا بعينها من حيث علم ان انه واحد منها ان تحرى فعل احد او لم يفعل الاخرين ومتى ترك واحده منها مع ترك الاخرين لم يجز فهذا يحري على ان الله تعالى على ان الواجب منها واحدا لا بعينها ومنها ان الثلث لو كانت كلها واجبه لكان الواجب منها واحدا فاذا كان الواجب منها واحدا بعد الفعل وكذلك قبل الفعل لان الفعل لا يغير حال الوجوب

والذي يدل على صحة ما نذهب اليه وفساد القول بان الواجب منها واحد لا بعينها ان الامر لو كان
كذلك لما جاز حصول الاجماع على المكلف متى اتى بايه واحده منها اراد فقد ادى الواجب وفي حصول الاجماع
على ذلك دلالة على ان الوجوب متناول لها على التخيير فان قيل انما جاز حصول الاجماع على ذلك لان الواجب
منها عندنا هو الذي يفعل ويتعين لنا وجوبه بالفعل فالجواب ان الواجب عليه اذا كان
واحدا منها غير [illegible] انه لا يختار سواه حتى يتعين الواجب بفعله ولا سبيل له الى العلم بتمييزه عن غيره وهل
هذا الا كقول من يجوز ان يكلف الله تعالى تصديق نبي دون متنبي من غير علم بصفة النبي ويجعله طريقا للمكلف
الى الفصل له بينه وبين المتنبي ويقول يكتشف بحصول التصديق لاحدهما من المكلف انه نبي دون الاخر وهذا
ظاهر الفساد ويلزم عليه ايضا ما يقوله مؤنس من ان العالم يجوز ان يؤمر بان يفتي بما خطر بباله من اجتهاد في
يستعمله واصل ينظر فيه بان يكون المعلوم من حاله انه لا يفتي الا بما هو صواب فاذا كان هذا فاسدا
عندنا وعند مخالفنا في هذه المسئلة من حيث كانت الدلالة على بطلانه ظاهرة وكذلك ما قالوه
وايضا فانه لو كان الواجب منها واحدة لا بعينها لوجب ان يبين الله تعالى ذلك الواجب للمكلف ويمكنه
من معرفته والتمييز بينه وبين غيره لان ايجاب ما لا سبيل للمكلف الى العلم به او تمييزه والتمييز بينه
وبين غيره يجري في القبح مجرى تكليف ما لا يطاق فان قيل انما جاز ذلك لان اي واحدة منها فعلها
هي الواجب فالجواب انا قد بينا ان تكليف ما يجري هذا المجرى لا يحسن لان ذلك بمنزلة ان يقول
صدق من شئت فانك لا تصدق الا نبيا وافعل ما شئت فانك لا تفعل الا واجبا وهذا ظاهر الفساد
وايضا فانه لو كان الواجب منها واحدة لا بعينها لوجب ان يكون حكم ما سواها حكم رابعة في ان فعلها
يكون بدلا للواجب ولو كان كذلك لوجب ان يحصل للمكلف طريق الى التمييز بين ما هو واجب منها وبين غيره
ليتميز له الواجب من تركه وايضا فانه لو كان الواجب منها واحدة لما جاز وقوع الاجماع على ان
المكلف الذي فعل واحدة منها لو كان فعل غيرها بدلا منها لكان سبيله سبيل المفعول في الاجزاء وكونه
المكلف مؤديا للواجب فان قيل انما جاز ان يجمعوا على هذا لان غير الواجب قد ينوب مناب الواجب
في باب الاجزاء كالوضوء المفعول قبل الوقت فانه ينوب مناب المفعول فيه في الوقت وان كان غير واجب
فالجواب انهم كما اجمعوا على ان غير المفعول من الثلث ينوب مناب المفعول في الاجزاء فقد اجمعوا ايضا
على انه كان ينوب منابه في الوجوب على وجه لا فصل بينهما في كونه واجبا وليس هكذا الوضوء قبل الوقت
وبعده واعلم ان الخلاف في هذه المسئلة لا يخلو من ان يكون في معنى او في عبارة ونحن نكشف الكلام في الخلاف
الذي يتعلق بالمعنى لان هذا هو المقصود بالمسئلة ومتى انكشف ذلك كان الخلاف في العبارة غير معتمد
به والاصل في هذا الباب انه كما لا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان فعلا من الافعال بعينه متى فعله المكلف
كان صلاحه في الدين متعلقا به ومتى تركه بعينه كان ذلك مفسدة في الدين فكذلك لا يمتنع ان يكون
المعلوم ان فعلا اخر يقوم مقامه في هذا الباب حتى انه متى فعل واحدا منهما وترك الاخر بفعل صاحبه
حصلت المصلحة ومتى تركهما جميعا كان ذلك مفسدة يبين صحة هذا ما نجد عليه ضرورة في الشاهد
ان الانسان قد يعلم ان صلاح ولده فيما يريده منه من اختلافه الى المكتب والحرص على التعلم بان يعطيه
دينارا وانه متى لم يعطه ذلك كان مفسدة له وصار داعيا له الى ما يريده منه فكذلك لا يمتنع ان يعلم
انه ان اعطاه ثوبا يقوم مقام هذا الدينار فانه متى اعطاه دون الاخر حصل الصلاح ومتى ترك كل
واحد منهما مع الاخر كان ذلك مفسدة واذا كان الحال على ما وصفنا كان مخيرا بين اعطائه ايهما كان من
دينار او ثوب ولا يصح ان يقال ان الواجب عليه اعطاء احدهما دون الاخر لان كل واحد منهما بمثابة الاخر
في وجه الوجوب واذا ثبتت هذه الجملة فالقديم سبحانه متى كان يعلم حال المكلف في فعلين على ما وصفناه
وجب ان يأمره بهما جميعا على التخيير ولم يجز ان يقتصر به على ايجاب احدهما عليه دون الاخر فان قيل
ولم لا يجوز ذلك في كل واحد منهما اذا امره به دون الاخر فقد امره بما فيه مصلحته فالجواب
ان ذلك لا يجوز لما بيناه وهو ان كل واحد منهما اذا كان قد شارك الاخر في الوجه الذي اقتضى ايجابه
ما اقتضى ايجاب احدهما يقتضي ايجاب الاخر وكما لا يجوز اذا

كان الواجب فعلا معينا ان لا يوجب لحصول علة الايجاب فيه فكذلك الفعلان اذا اشتركا في هذه
العلة وايضا فان الاقتصار على تكليف احدهما دون الاخر يجري مجرى التلبيس من حيث توهم ذلك
جواز اعتقاد الاباحة في الاخر وانه لا يختص بصفة الوجوب من حيث تقرر في العقول اباحة
ما لا يدخل تحت التكليف فان قيل اليس من قولكم ان فعلين من مقدور القديم تعالى اذا
اشتركا في كونهما مصلحة فالقديم تعالى مخير في فعل ايهما اراد فكذلك لم لا يجوز ان يكون مخيرا في ايجاب
ايهما اراد على المكلف فالجواب ان العلة فيما سألتم عنه ان فعلين من مقدوره اذا كان كل
واحد منهما ينوب مناب الاخر في كونه مصلحة فمتى فعل احدهما كان فعل الاخر عبثا فلا
بد من القول بانه تعالى يفعل واحدا منهما وليس هكذا ما قلناه لانه تعالى اذا اوجبهما على المكلف
على سبيل التخيير فليس هناك ما يمكن وصفه بانه عبث واذا صحت هذه الجملة فالمخالف لنا
في المسئلة ان كان يخالف من حيث لا يجوز تساوي فعلين في باب المصلحة فقد دللنا عليه
وان كان يخالف في ان الواجب فيهما متى تساويا فانهما ان يؤمر بهما جميعا على سبيل التخيير ولا يجوز ان
يقتصر بالمكلف على الامر باحدهما دون الاخر فقد دللنا عليه وهذا يكشف موضع الخلاف
فيما يتعلق بالمعنى فان سلم ما بيناه وخالف في العبارة من حيث يقول اني اختار ان لا اعبر عنهما
بانهما واجبة على التخيير وانما اعبر بالوجوب عن واحدة منها لا بعينها لم يصح هذا الخلاف في المعنى
وسهل الخطب فيه ويكون الذي يبقى علينا في المسئلة ان نبين ان كل واحدة منها اذا
كان قد حصل لها حكم الوجوب فلا مساغ من اجل هذه العبارة على جميعها لا وجه له فان
قيل لو جاز تخيير الله تعالى بين فعلين مختلفين في الايجاب لجاز ذلك في مثلين فالجواب
انه لو صح في المثلين ان يتميز احدهما عن الاخر للمكلف حتى يصح تخييره فيهما كما صح ذلك في المختلفين لجاز
ذلك فيهما وانما امتنع ذلك من حيث لا يمكن تمييز احدهما للمكلف عن الاخر والجواب
عن الاول ان العلة فيما ذكروه هي تعذر تمكن المكلف من عبيد الدنيا كلهم والتخيير في التكليف انما
يصح بين فعلين يجريان مجرى واحدا في تمكن المكلف منهما وكذلك القول في التخيير في افعال كثيرة
واما التخيير في فعلين او في افعال يتأتى بعضها ويتعذر سائرها فلا يصح ولهذا اشترط فيما يخير فيه
المكلف ان يكونا فعلين او اكثر منهما وان يكون وجههما واحدا وان يكونا مشتركين في تمكن
المكلف منهما ومن منع فيها فاما ما يقوله الفقهاء من ان المكفر مخير بين العبد الذي يملكه وبين
ما لا يملكه لانهم انما يقولون ذلك من حيث يجوز ان يملكه وهو متمكن من تملكه يجري مجرى من يملكه
ولهذا لا يقال انه مخير بين عتق من يملكه وبين عتق من لا يملكه ممن هو بالصين وما يجري مجراه من البلدان
والجواب عن الثاني ان الامر الوارد بالتخيير في الثلثة لا يقتضي ايجاب واحدة بل يقتضي ان
يكون الوجوب قد يتناول جميعها وما ذكروه من جواز الاقتصار على احدها منها دون الاخر من
وامتناع ترك كل واحدة منها مع ترك الاخر من لا يزيل حكم الوجوب عن جميعها بل يؤكد ذلك
وانما يزيل حكم التضييق والجمع ولولا ذلك لما قلنا انها واجبة على سبيل التخيير دون الجمع
وقولهم ان هذا يجري مجرى نص الله تعالى على ان الواجب منها واحد فبعيد لان الامر بجميعها
يقتضي ايجاب كل واحد منها وهذا يناقض ان نص الله على ان الواجب منها واحد لان هذا
النص يمنع من القول بان كل واحدة منها

منزلتها منزلة الاخرى في الوجوب والا فما الجواب عن السائل ان يقول الفعل لا يوصف واحده
منها بانها واجبه على سبيل الاضافه الى المكلف لان ما فعله المكلف فقد خرج من كونه واجبا عليه اذ لو لم
يكن كذلك لما خرج المكلف من لزوم الواجب له ابدا وهذا لا يصح في التكليف فان قيل ليس انا نعني
بان الواجب منها على سبيل الاضافه الى المكلف يكون واحدا وانما نعني ان المستحق للوصف بانه واجب
من جملتها على سبيل الاطلاق لا بد من ان يكون واحدا والجواب ان كلا منها انما هو في وجود ما
يتعلق به التكليف فاما ما خرج من تعلق التكليف به فلا فائده في الكلام في انه يستحق الوصف
بالوجوب او لا يستحقه لانه يكون كلاما فيما لا يوثر في الاحكام فان قيل هو من باب الاحكام لانه
كلام في ان ما يستحق عليه ثواب الواجب منها ما هو فالجواب ان هذا من الكلام في احكام
الاخره دون احكام الدنيا التكليف وهو خارج عما نحن بسبيله اذ لم يكلف معرفه ذلك
مسئلة اختلف اهل العلم في الامر الموقت بوقت يفضل عن المامور به كالامر بصلوه
الظهر هل يتعلق الوجوب باول الوقت او باخره فذهب اكثر اصحاب ابي حنيفه رحمه الله عليه
الى ان وجوب الظهر يتعلق باخر الوقت ثم يختلفون فمنهم من يقول ان فعله في اول الوقت نفل
يجزي عن الواجب ومنهم من يقول انه واجب موقوف وقد حكي عن ابي الحسن الكرخي انه واجب
موقوف وحكي عنه انه نفل وحكي ايضا انه واجب موسع فيه وان كان لا يثبت له بدلا على ما
نقوله وذهب اكثر اصحاب الشافعي الى ان الوجوب يتعلق باول الوقت وان جاز تاخيره
من غير بدل والذي نذهب اليه ابو علي وابو هاشم ومن تابعهما ان فعله واجب في اول الوقت موسع
فيه ومضيق في اخره وان المصلي مخير في اول الوقت بين الفعل وبين العزم عليه الى اخر الوقت ويحتج
من ذهب الى كونه نفلا بانه لا خلاف في ان المصلي له ان يفعل الصلوه في اول الوقت وله ان لا
يفعلها وهذا صوره النفل ومن عول ان اثبات بدل له لا يصح لانه لا دليل عليه قالوا وكونه يجزي
عن الفرض لا يمنع من كونه نفلا لان النفل قد يجزي عن الفرض في الاصول ومن ذهب الى القول بالوقف فانه
يحتج بانه لا خلاف في ان الظهر واجب على الجمله وليس بنفل ولا خلاف في ان تاخيره عن اول الوقت
لا يستحق عليه الذم ولا يحصل به الاثم وانما ياثم الانسان ويستحق الذم بان لا يفعله في اخر الوقت
وهذا يوجب ان لا يستقر له حكم الوجوب الا في اخره فوجب ان يحكم بانه في الاول واجب مراعى
وموقوف فاذا جاء اخر الوقت والانسان على الصفه التي يلزمه معها فعله استقر وجوبه وعلم انه كان واجبا
عليه وان الخطاب توجه اليه قالوا ولا يمتنع في الفعل ان يكون واجبا مراعى من حيث يتعلق بغيره فان
ضامه غيره حكم بوجوبه والا لم يحكم وهذا كالجزء الاول الذي يفعله المصلي من الصلوه فانه لا يوصف بانه
واجب على الاطلاق وانما يراعى اتصاله بباقي اجزاء صلوته فان اتصل بمجموعها وكملت الصلوه علم حينئذ
وجوبه فان لم يضامه الباقي منها لم يحكم بذلك ويحتج القائلون بان الوجوب يتعلق باوله على الوجه
الذي حكيناه عن اكثر اصحاب الشافعي بان الفعل قد ثبت وجوبه بالاجماع وثبت ان اول الوقت
مضروب له كاخره فلا وجه للقول بانه ليس بواجب فيه كما لا يصح ان يقال انه ليس بواجب في اخره
اذ لا فرق بين الوقتين في كون كل واحد منهما وقتا له قالوا وجواز تاخيره الى اخر الوقت لا يوجب ان يصير
نفلا في الاول لان الفرق بينه وبين النفل ظاهر اذ النفل لا ينتهي الى وقت متى لم يفعله فيه حصل الاثم
وهذا ينتهي الى وقت متى لم يفعل فيه استحق عليه الذم وحصل فيه الاثم وهو اخر الوقت والدليل
على ما نذهب اليه ان فعل الظهر قد ثبت انه واجب بالاجماع اذ لا خلاف في ان الظهر واجب

وفرض ومكتوبه وثبت ان اوله فيه كاخره في كونه مضروبا له فتعلق الوجوب باحدهما دون الاخر لا يصح اذ
لا فصل بين من علقه باخره دون اوله وبين من علقه باوله دون اخره واذا ثبت هذا وقد اجمعوا
على ان تاخيره الى الوقت الثاني جائز فلا بد من القول بانه واجب موسع فيه وقد بينا فيما تقدم ان الواجب
الموسع فيه لا بد من ان يكون المكلف مخيرا بين فعله وبين الانتقال عنه الى البدل لان الواجب
لا يجوز تركه والكف عنه الا الى بدل وبينا ان ما يجري هذا المجرى من الواجبات التي ثبت لها
ابدال ثبت عنه فلا بد من ان يكون بدلها العزم ويدل على ذلك ايضا انه اذا ثبت ان البدل لا بد منه
بما بيناه وثبت ان غير العزم لا يجوز ان يكون بدلا له صح كون العزم بدلا لا بدلا له الاجماع فقد بان بهذه الجمله
ان فعل الظهر واجب في اول الوقت مخير فيه وانه واجب مضيق في اخره وسقط بما بيناه قول من يقول
ان البدل لا دليل عليه ويدل على ما ذهبنا اليه ايضا ورود السنه بالاخبار بتعليم الاوقات
دلت على ان وجوب الصلوه لا يختص باحد الوقتين دون الاخر وهو ما روي من ان الوقت فيما بين هذين
بعد ذكر اوله واخره فاما ما يدل على فساد قول من يذهب الى انه في اول الوقت نفل فهو ما بيناه
من حصول الاجماع على ان الظهر واجب وفرض وايضا فان قولهم يؤدي الى ان الظهر يختلف فيكون بعضه فرضا
وبعضه نفلا وهذا خلاف الاجماع وايضا فان الدلاله قد دلت على ان الصلوه مفتقره الى النيه وان
نيه الفرض لا بد من ان يكون مميزه عن نيه النفل واجمعوا على ان الظهر كله لا يجب ان تختلف النيه فيه
وان اداه جميعه بنيه واحده جائزه واذا ثبت هذان الوجهان صح بهذا الاجماع ان شيئا من الظهر لا يجوز
ان يكون نفلا وايضا فقد ثبت ان الاحكام المفتقره الى النيه فان النيه المطابقه للفعل يؤكد صحتها ولا
يجوز ان يكون موضوعا في فسادها فلو كان ما يفعل من الصلوه في اول الوقت نفلا لما كانت مصادفه
نيه النفل له يؤكد صحته ولا يفسده وفي اجماعنا على ان اداء الظهر بنيه النفل يفسده ويمنع من اجزائه
دلاله على انه ليس بنفل فان قيل قد علمنا ان الزكوه واجبه كالصلوه ولم يمنع ذلك من القول
بان اداها قبل الحول يجزي عن الواجب فما الذي ينكر ان يكون حكم الصلوه حكمها وكل ما الزمتمونا في صلوه
الظهر يلزمكم مثله في الزكوه فالجواب ان الفقهاء في سبب وجوب الزكوه على قولين احدهما
ان سبب وجوبها هو حصول النصاب فقط وان حول الحول شرط في تضييقه ويجري ذلك مجرى اجل
الدين وهو قول جماعه من فقهاء البصره ويحكى عن ابن عليه فعلى هذا القول يسقط السوال لان الماخوذ
منها قبل الحول يكون واجبا والقول الثاني ان احد سببي وجوبها ايضا الحول والجواب عن السوال
على هذا القول ان الفرق بين الصلوه والزكوه في هذا الباب ظاهر لان وجوب الزكوه لا يتعلق
بفعل رب المال بنيته واذا لم يكن هناك فعل متعبد به فكيف يعتبر في ذلك الوجوب والنفل
يدل على صحه هذا ان حصول الواجب منها يصح من دون فعل يحصل من رب المال على وجه الاداء
ان الساعي متى اخذ الواجب من ماله وهو نائم او ساه او غائب كان ذلك مجزيا ولهذا اعتبر رضاه
فيما يوجد من ذلك وانما الماخوذ عليه في هذا الباب ان يوطن نفسه على ما يوجد منه ويرضا
به ويصير الماخوذ في حكم الزكوه الواجبه المؤداه فرجعت بما يجري هذا المجرى منه لا الفعل يفعله في
المال وليس هكذا الصلوه فانها فعل يتعلق به ويحتاج الى ايقاعها على شروط مخصوصه ونيه
مخصوصه فصح ان يعتبر حالها في انها فرض او نفل وايضا فان الصلوه لما لم يصح فيها النيابه لم يسغ
ان يقوم نفلها مقام واجبها فان قيل اذا جاز في فعل

واحد فكان يكون أوله نفلاً وآخره فرضاً كالدخول في إحرام الحج فلم لا يجوز ما قلناه في الصلاة
وهو أن يكون المفعول منها في أول الوقت نفلاً وفي آخره فرضاً لأن مثل هذا إذا جاز في فعل
واحد ففي فعلين يجب أن يكون أجوز والجواب أن ما ذكرتموه هو دليلنا لأن ابتداء
الدخول في الإحرام إنما حصل له حكم النفل من حيث كان الإنسان مخيراً بين فعله وبين تركه
لا إلى بدل حكمنا بأن الدخول فيه من النوافل دون الفرائض ولما حصل الإتمام بعد الدخول
حكم الواجب من حيث لم يسع الإخلال به حكمنا بأنه واجب فيجب على هذا أن يقطع
بأن صلاة الظهر المفعولة في أول الوقت من النوافل دون الفرائض ونجريها مجرى الدخول في العمرة
ولا يصح القول بأن صلاة الظهر كلها فرض بل يجب أن يقال على هذا إن الظهر يختلف فيه
بعض منه فرض كما نقول في الدخول في الإحرام إن فيه فرضاً ونفلاً وهذا مخالف للإجماع وربما أورد
هذا السؤال من يقول إن الوجوب يتعلق بأول الوقت وإن جاز تأخيره من غير بدل لأن الإحرام
بالدخول قد صار واجباً ولم يمنع ذلك من جواز تأخيره لا إلى بدل قبل الدخول فكذلك الصلاة
والجواب ما بيناه لأنه إذا شبهها بالإحرام لزمه أن يقول إن المفعول فيها في أول الوقت
من النوافل كما أن الدخول في الإحرام من النوافل فأما ما احتج به القائلون بأن فعل الظهر
نفل في الأول فالجواب أنا لا نجوز تركه لا إلى بدل وقد دللنا على صحة القول بالبدل
فسقط ما اعتمدوه في ذلك فأما قولهم إنه واجب مراعى فلا وجه له لأنا قد بينا أنه واجب
بعد دخول الوقت بالإجماع ولكنه موسع فيه وقد دللنا عليه وتشبيه ذلك بأول جزء من
الصلاة فغلط ظاهر لأن عندنا أن أول جزء منها واجب في نفسه غير موقوف ولا متعلق في كونه
واجباً بغيره وحكمه حكم سائر الواجبات في استحقاق الثواب على فعله واستحقاق
الذم على تركه فلا يعتبر في كونه واجباً مقطوعاً على وجوبه مضامة غيره له وإنما يعتبر ذلك
في حصول كمال العبادة في سقوط القضاء عن المصلي لأنه إذا اقتصر على الجزء الأول وقطعه
لزمه القضاء وهذا لا يوجب خروج الجزء الأول وكل جزء منها من أن يكون واجباً في نفسه
وقد بطل ما توهموه في هذا الباب فأما ما ذكره القائلون بأن الوجوب يتعلق بأول
الوقت وإن جاز تأخيره وما فصلوا به وبين النفل فإنه بعيد وهو كلام من لا يتصور هذه
الأصول لأن المفعول من الصلاة في أول الوقت هو غير المفعول منها في آخره فهما فعلان
متغايران فإذا جوز في الأول منهما أن يترك من غير بدل وجب أن يكون نفلاً لا محالة وكون الثاني
وهو المفعول في آخر الوقت مستحقاً لحكم الوجوب من حيث يستحق الذم على تركه لا يوجب
كون الأول واجباً وإنما اشتبه هذا عليهم من حيث ظنوا أن الفعل واحد فقالوا إنه يسمى إلى
حد متى لم يفعل استحق الذم ولم يعلموا أن الأفعال تتغاير بتغاير الأوقات وأن المفعول منها
في وقت غير المفعول في وقت آخر فالفعل الذي يتعلق بالوقت الأول على ما ذهبوا إليه لا يستحق
الذم على تركه فيه فكيف يقال إنه فرض وإنه مخالف للنفل وهو النفل بعينه على ما بيناه
مسألة اعلم أن الذين تكلموا في أصول الفقه والفقهاء ذهبوا إلى أن الأمر بظاهره
يقتضي كون المأمور به مجزياً واحتجوا في ذلك بأن وصف الواجب بأنه غير مجزٍ ينقض حقيقته لأن
الواجب هو الذي إذا فعله المأمور سقط عنه الوجوب والذي يجب أن يحصل في هذا الباب
أن ينقسم الكلام فيه فيقال متى كان الواجب إنما وجب بالأمر

الأول فإنه يقتضي إجزاءه إذا وقع على شروطه ولم يخل بشيء منها لأن القضاء إنما يكون
له مساغ في عبادة عرض فيها خلل من فوات أو فساد أو ظن لذلك أو اكتساب له من حاله
ما أوجب فساده ولهذا نقول إن القضاء يجب أن يكون مثل المقضي أو يقدر فيه ذلك في صورته
وكونه فرضاً أو نفلاً ونقول إن سبب وجوبه يجب أن يكون غير سبب وجوب الأول الذي هو
المقضي ولهذا لا نقول في صلاة الظهر إذا وقعت في أول الوقت أو في آخره إنها قضاء ونقول فيها إذا
فعلت بعد مضي الوقت إنها قضاء فعلى هذا أن العبادة التي يتناولها الأمر الأول بالإيجاب إذا
وقعت على شروط الصحة ولم يخل منها بشيء لا يحتاج إلى قضاء وإذا كان هذا هكذا صح أن الأمر الأول
إذا اقتضى وجوبها فإنه يقتضي كونه مجزياً فأما إطلاق القول بأن الإيجاب بمجرده يقتضي كون الفعل
مجزياً فإنه لا يصح لأن الأمر قد يتناول إيجاب الشيء والمعلوم من حاله أنه إذا فعله المكلف لم يجزه
واحتاج فيه إلى القضاء ألا ترى أن المفسد لحجه مأمور بالمضي فيه وقد أوجب عليه إتمامه ومع هذا
فإذا فعله لم يجزه ولزمه القضاء وكذلك من ظن في آخر وقت الصلاة أنه على طهارة فإنه مأمور
بأن يصلي ومع ذلك فمتى انكشف له أنه لم يكن على طهارة لم يجزه ما فعله ولزمه القضاء فقد بان
بهذا أن إطلاق القول بأن مجرد الإيجاب يقتضي الإجزاء على ما أطلقه من لا يتصور الأصول من
الفقهاء لا يصح والجواب عما أوردوه وهو أن القول بأنه قد يكون في الواجب ما إذا فعله
المكلف لم يجزه لا ينقض حقيقته لأنا نقول في هذا الواجب إنه وإن كان غير مجزٍ بمعنى أنه يلزم فيه
القضاء كالمفسد للحج وغيره فإنه يأثم ويستحق الذم بأن لا يفعل ما أوجب عليه ويستحق الثواب على
فعله فقد حكمنا له بحكم الواجب وأثبتنا له حقيقته والقول بلزوم القضاء فيه لا يسلبه هذه
الحقيقة ولسنا نقول إن القضاء لا مساغ له متى فعل الواجب الذي اقتضاه الأمر الأول إذا كان القضاء لا مساغ فيه مع امتثاله
كان واجباً فيمكن أن يقال لكم إن ما وجب بحكم الأمر الأول يقتضي الإجزاء فقد نقضتم مقتضى الإيجاب وهذا بين والله الموفق
ممن حكموا بأن الإيجاب يقتضي الإجزاء
مسألة اختلف أهل العلم في النهي إذا تناول الأفعال الشرعية هل يقتضي بظاهره الفساد
أم لا على ثلاثة أقاويل أحدها أنه يقتضي بظاهره كون المنهي عنه فاسداً وهو قول جماعة من أصحاب أبي حنيفة
رحمة الله عليه وأصحاب الشافعي وإليه يذهب أصحاب الظاهر وحكى شيخنا أبو عبد الله عن أبي
الحسن الكرخي أنه كان يذهب إلى أنه لا يقتضي فساد المنهي عنه وحكى أبو بكر الرازي عنه أنه كان يقول
إنه يقتضيه متى كان النهي بصفة تخصه وثانيها أنه لا يقتضي فساد ما تناوله بظاهره ولا بالعقل
منه ذلك وإنما يعلم حكم المنهي عنه في كونه فاسداً أو مجزياً بدلالة مبتدأة وهو قول أبي علي وأبي
هاشم ومن تابعهما وقد ذهب إليه قوم من أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليهم وأصحاب الشافعي
وهو الذي ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله وثالثها أن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه بظاهره
ولكن الشرع اقتضى كونه دالاً عليه إذا تجرد وحيث دلت دلالة الشرع على أن النهي إذا ورد
عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فإنه يقتضي فساد المنهي عنه ويجب حمله عليه ما لم
يكن هناك دلالة تقتضي خلافه وقد ذهب إليه جماعة من أهل العلم الفقهاء والمتكلمين وهو الذي
نختاره واحتج القائلون بالقول الأول بوجوه منها أن النهي

يقتضي الامر فاذا كان الامر بالشي يقتضي كون المامور به مجزيا فكذلك النهي يقتضي الامر كون المنهي
عنه فاسدا ٥ ومنها ان النهي عن الفعل يخرجه عن كونه شرعيا والاجزا من احكام الشرع فما
ليس بشرعي وجب ان يكون فاسدا غير مجزي ٥ ومنها ان النهي عن الشي يقتضي كونه ممنوعا
منه والفعل الممنوع منه لا بد من ان يكون ممنوعا من احكامه ومنها ان النهي عن الشي يقتضي
تحريمه والمحرم يجب ان يكون فاسدا غير صحيح ولهذا عقلنا من تحريم الامهات وسائر المحرمات
في نص الكتاب فساد العقد عليهن ومنها تعلقهم بالنواهي الوارده في البيع التي دلت على فساد
الاحكام المتعلقه بها قالوا فيجب ان يكون حكم كل نهي حكمها ومنها ان النهي لو صح كون ما تناوله
مجزيا لكان ذلك انما يعلم بدلاله الامر والايجاب او الاباحه والنهي يخالف كل هذا فبين انه
يمنع من كون ما تناوله على الحقيقه مجزيا ٥ والذي يدل على ان ظاهر النهي لا يفيد فساد المنهي عنه
ان وصف الفعل الشرعي بانه صحيح او فاسد انما يتعلق بحكمه لان الفقها اذا وصفوا صلوه بانها
صحيحه فانما يريدون بذلك حكمها وهو ان القضا لا يجب فيها واذا وصفوها بانها فاسده فانما يريدون
وجوب القضا واذا وصفوا البيع بانه صحيح فانما يريدون به حكمه وهو صحه التصرف فيما تناوله
العقد واذا وصف بالفساد فالمراد به ان التصرف فيه على الحد الذي يتصرف فيما يوصف العقد
عليه بانه صحيح لا يجوز فاذا كان كذلك فكان ظاهر النهي لا يفيد هذه الاحكام ولا يتناولها فكيف يفيد
ما ليس بها يرجع من صحه او فساد الا ترى انه اذا قيل لا تتصرف في البيع والشري في حال وجوب السعي
الى الجمعه لم يتضمن هذا اللفظ حكم البيع والشري اصلا فكيف يفيد فيها صحه او فسادا ٥ ويبين
صحه هذا انه لو كان حقيقه النهي يقتضي فساد المنهي عنه لكانت الافعال التي علم كونها صحيحه
او مجزيه من العبادات والعقود وغيرها يجب ان يحكم بان النهي لم يتناولها حقيقه وفي حصول الاجماع
على ان ازاله النجاسه بالما المغصوب وعلى ان التصرف في البيع حال وجوب السعي الى الجمعه
وان الاشتغال بسائر وجوه التصرف من غير ضروره في اخر وقت الصلوه المضيق منهي عنه مع كون
هذه الافعال مجزيه وواقعه موقع الصحيح دلاله على ما قلناه ٥ فان قيل ما تنكرون من ان
يكون النهي يقتضي فساد المنهي عنه من جهه المعنى وان لم يقتضه لفظا فالجواب ان
الذي يقتضيه النهي من جهه المعنى كون المنهي عنه قبيحا من حيث علم ان النهي يفيد الكراهه وان
الحكيم لا يكره الا القبيح وكون الفعل قبيحا او محظورا لا يقتضي بمجرده كونه فاسدا لما بيناه من ان
هذه العقود التي قدمنا ذكرها قبيحه ومحظوره وذلك لا يمنع من كونها صحيحه اذا وقعت
والجواب عن الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الامر بظاهره لا يقتضي الاجزا او شرطنا فيما يقتضي
منه الاجزا شروطا قد تقدم ذكرها وهذا يسقط ما يتعلقوا به واذا قلنا في الامر
المبتدا انه يقتضي الاجزا من حيث علم ان المامور به اذا وقع على الشروط التي اقتضاها الامر لم يكن
للقضا مساغ فيه فوجب ان يحكم بانه يقتضي الاجزا لما كان هذا لا يتاتى في النهي اذ لا يمكن ان يقال
ان وقوع الفعل على الحد الذي نهي عنه يقتضي فيه القضا اذ القضا فرض ثاني لا يثبت الا بدلاله
مبتداه فكيف يمكن ان يقال ان النهي يقتضيه وايضا فليس كل منهي عنه يتنافى
اطلاق التصرف فيه

فيه القضا فقد بان بهذا ان حمل النهي على الامر في هذا الباب لا يصح والجواب عن الثاني
ان ما ذكروه غير مسلم اذ ليس الخلاف الا فيه لانا اذا جوزنا كون كثير من الافعال كالعقود
وغيرها صحيحا مع تناول النهي له فقد اثبتناه شرعيا من كونه شرعيا لا محاله وهذا لا بد منه
لمن يوافقنا ويخالفنا في هذه المسئله لان احدا لا يقول ان العقد الواقع في حال وجوب السعي
الى الجمعه غير شرعي وان كان منهيا عنه الا ما ارتكبه بعض المتاخرين والاجماع قد سبقه والاجماع
ظاهر في ان من تصرف في عقد نكاح او بيع وهو مطالب بدين يمكنه اداوه كان العقد
صحيحا ٥ والجواب عن الثالث انا قد بينا ان النهي لا يتناول بظاهره احكام هذه
الافعال البته ولا يفيدها فكيف يقال انه يقتضي المنع من حكمها وكيف يجوز ان يقال ان الخطاب
يشتمل على المنع من شي لا لفظ هناك يتناوله ثم لا فصل بين من يقول ان النهي يقتضي المنع
من هذه الاحكام وان لم يكن هناك لفظ وبين من يقول انه يقتضي في المنهي عنه الصحه اذا وقع
على ما يذهب اليه اهل العراق في العقود الفاسده وان ارادوا بقولهم ان كونها ممنوعه
منها يقتضي كونها ممنوعا من احكامها كونها منهيا عنها يقتضي ذلك فهو موضع الخلاف وقد
بينا فساده ٥ والجواب عن الرابع ان حكم التحريم كحكم النهي عندنا في انه لا يعقل من ظاهره
الفساد فالاستشهاد باحدهما على الاخر وهما يجريان مجرى واحدا عندنا في هذا الباب
لا يصح فاما فساد العقد على اللواتي ذكر تحريمهن في الكتاب فلم يعلم من لفظ التحريم عندنا
وانما علم بما عقب به التحريم من ذكر السفاح فالتعلق بذلك لا وجه له ٥ والجواب
عن الخامس ان هذه النواهي لم يعقل فساد الافعال والاحكام التي تعلقت بها من ظاهرها وانما
علم ذلك من جهه ادله مبتداه فالتعلق بهذا الوجه بعيد ٥ والجواب عن السادس ان
الاجزا دل عليه غير ما ذكروه وهو ان يقول لا يفعل هذا الفعل على وجه كيت وكيت وان
فعلته على هذا الوجه اجزاك او يقول اذا وقع العقد على شرائط مخصوصه صح فان وقع فيها
زياده او نقصان كان منهيا عنه ولم يوثر ذلك في صحته واما ما يدل على صحه ما اخترناه ٥
وهو ان الشرع اقتضى حمل ما تناوله النهي على الفساد ما لم يكن هناك دلاله تصرف عنه فهو
حصول الاجماع المتقدم عليه لان المعلوم من حال الصحابه والتابعين انهم كانوا يحكمون بفساد
العقود وغيرها لتناول النهي لها ويرجعون في الدلاله على فسادها الى مجرد النهي الوارد عن الله
تعالى وعن الرسول صلى الله عليه وعلى اله كرجوعهم الى قوله صلى الله عليه وعلى اله لا تنكح المراه على عمتها
ولا على خالتها ولا الخاله والعمه عليها لا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى في فساد هذا
العقد من غير اعتبار امر سواه وكرجوعهم الى النهي عن بيع الغرر وبيع ما لم يقبض وبيع الانسان
ما ليس عنده في فساد هذه العقود من غير اعتبار معنى سوى ذلك وكرجوعهم عند الاختلاف
في حكم الربو نقدا ونسيه الى خبر ابي سعيد الخدري وعباده بن الصامت في النهي عنه نقدا
ولما روي من رجوع ابن عباس عن مذهبه في ذلك حين

روي له هذا النهي وهكذا رجع كثير منهم الى نهيه صلى الله عليه وسلم عن نكاح المحرم
ونكاح الشغار في فساد هذين العقدين ولم يحك عن خالف في هاتين المسألتين انهم انكروا على المحتج
لفسادهما الرجوع الى النهي في ذلك والاستدلال به وانما نازعوهم في ذلك واعترضوا الاستدلال لهم بالنهي
من وجوه اخر فصار هذا اجماعا منهم على ان النهي المتناول للافعال الشرعية من جهته ان يكون مقتضيا
لفسادها ما لم يدل دال على خلاف ذلك فان قيل ومن اين لكم انهم حكموا بفساد هذه الاحكام
من عقود وغيرها لاجل النهي دون امر اخر فالجواب ان الدليل عليه هو ما بيناه ههنا وفي مسألة
الاوامر من انه اذا ظهر منهم الحكم بالفساد عند وجود النهي ورجوعهم اليه وتمسكهم به عند الا
خلاف من غير اعتبار امر اخر وجب القطع على انهم عقلوا الحكم به واستفادوه من جهته اذ لو
كان هناك امر اخر اعتبروه في هذا الباب وجب نقله كما نقل هذه المسائل واختلافهم فيها
ورجوعهم الى ما رجعوا اليه من النهي على ما بيناه من مسألة الربوا وغيرها ونزيد ما ذكرناه وضوحا
ان رجوع الصحابة والتابعين الى النهي الوارد في فساد هذه العقود معلوم على الحد الذي علم رجوعهم
الى الاجتهاد في الحوادث التي حدثت فكما وجب القطع على اجماعهم على استعمال الاجتهاد فيها
فكذلك القطع على اعتبارهم ظاهر النهي في فساد هذه الاحكام فان قيل من اين جميعهم رجعوا اليها
فالجواب انا نعلم ذلك كما نعلم رجوعهم الى الاجتهاد ويبين صحة هذا ما روي عن ابن عمر انه قال
كنا نخابر حتى اخبرنا رافع بن خديج عن رسول الله صلى الله عليه انه نهى عن المخابرة فتركناها وهذا
اخبار عن الجماعة رجوعهم في فساد ذلك الى مجرد النهي فان قيل ما تنكرون من ان يكون رجوعهم الى
النهي في الموضع الذي رجعوا اليه والعقود هو لعلمهم بان ذلك العقد متى كان منهيا عنه
كان فاسدا والجواب انا انكرنا ذلك لان ما يقولون به في هذا الباب هو تعلق الحكم
بمظنون لا دليل عليه وصرف له عن الوجه الظاهر الذي اقتضاه ودل عليه الدليل اذ لا فصل
بين من يدعي هذا وبين من يدعي ان علمهم بخبر الواحد وبالاجتهاد كان تابعا لتقدم علمهم بان الباب
الذي استعملوها فيه مما يصح اثباته بهما وجعلهما ان يكونا مقصورين على ما وقع منهم استعمالها
فيه فاذا فسد هذا من حيث كان تركا للظاهر وعدولا عن الوجه الذي علم انهم اليه رجعوا
واياه اعتبروا في الحكم فكذلك ما ذكرناه وايضا فانا قد بينا ان حكمهم لو كان ماخوذا من
هذا الوجه لنقل ذلك لا محالة لاتحاد السلف في هذا الباب عن النهي وجب تعلق الحكم به
دون امر اخر مظنون لا دليل عليه فان قيل اذا وجدناهم قد حكموا بفسادها تارة ولاجل النهي في
بعض المواضع وحكموا بصحته في موضع اخر فلم صار حكمهم بالفساد دالا على ان من حق النهي
ان يقتضيه او يحمل عليه اولى من الحكم بان النهي بمجرده لا يقتضي الفساد استدلالا بفعلهم في المواضع
الاخر فالجواب انه اذا ثبت ان الحكم بفساد المنهي عنه انما عقلوه بالنهي فقط في الموضع
الذي حكموا فيه من دون اعتبار امر اخر على ما بيناه واوضحنا الحال فيه صار هذا اصلا فيما ذهبنا
ذهبنا اليه ودالا عليه فاذا وجدناهم في مواضع لم يحكموا بفساد المنهي عنه وجب ان
نحمل ذلك على انهم عدلوا عن هذا

الاصل ولم يحكموا فيه بالفساد لدلالة دلت عليه كما يعدل عن مقتضى العموم الى الحكم بالخصوص
وعما يقتضيه حقيقة اللفظ الى مقتضى مجازه اذا دلت الدلالة عليه وهذا بين فان قيل
الاخبار التي عولتم عليها في هذا الباب وهو رجوع الصحابة في فساد ما ذكرتموه
حكموا بفساده من العقود وغيرها الى النهي الوارد فيها هي اخبار الاحاد وهي لا توجب العلم
فكيف يستفاد منها طريقه العلم والقول الذي ذهبتم اليه طريقه العلم فالجواب عن
من وجهين احدهما ان هذه الاخبار التي تضمنت رجوعهم الى الاخبار الواردة في النهي قد ظهرت ظهورا
قد حصل عنده العلم بصحتها والثاني ان كل واحد من هذه الاخبار وان لم يكن معلوما
فان جملتها اذا نقلت لم يمتنع ان يكون طريقا الى العلم بما يستدل بها عليه من رجوعهم الى اعتبار
النهي في فساد الاحكام على الجملة دون التفصيل كما نقوله في الاخبار التي يستدل بها
على وجوب العمل بخبر الواحد والكلام في الجواب عن هذه الشبهة نستقصيه في هذا الباب
اذا انتهينا اليه بمشيئة الله وفيما ذكرناه الان كفاية والله تعالى اعلم الخلاف
في العموم والخصوص وما يتصل بها **مسألة** اختلف اهل العلم في لفظ العموم
هل له صيغة تفيد استغراق جميع المسميات التي يصلح لها او لا فذهب قوم من المنتسبين
الى علم الكلام الى انه لا لفظ في اللغة يصلح للعموم وكل لفظ فانه يحتمل العموم والخصوص ثم
يختلفون فمنهم من يقول ان الواجب في لفظ العموم الوقف ولا يحمل على عموم او خصوص الا بدليل
يدل على المراد به ومنهم من يقول الواجب ان يحمل على الخصوص ثم على اقل ما يحتمله فانه
متيقن ومنهم من يقول ان لفظ العموم يصلح للمسميات التي وضع لها ولكن لا يستغرقها
وذهب عامة الفقهاء وجل المتكلمين الى ان لفظ العموم له صيغة تفيد كونه مستغرقا
لجميع المسميات التي يصلح لها وهو قول ابي علي وابي هاشم ومن تابعهما وان كان في جملتهم من يفصل
بين الامر والنهي وبين الخبر في ذلك فيوجب الاستغراق في عموم الامر والنهي ولا يوجبه في
عموم لفظ الخبر والصحيح ما ذهب اليه ابو علي وابو هاشم ومن تابعهما من انه لا فصل بين الامر
والخبر في ذلك ويحتج القائلون بالمذهب الاول بوجوه منها انه لو كان في اللغة لفظ عام يستغرق
المسميات لوجب ان يدرك معناه اذا طرق السمع كما يدرك معنى الخصوص عند وروده على
السمع حتى لا يصح وقوع الخلاف بين من يعرف لغة العرب في ذلك ومنها انه لو كان في اللغة عموم
على ما ذهبوا اليه لوجب الا يحسن الاستثناء منه لان الاستثناء كان يقتضي رجوعا عن الكلام
الاول وجاريا مجرى النقض له ومنها ان لفظ العموم لو افاد الاستغراق لما حسن تاكيده
لان فائدة التاكيد هي ازالة الاحتمال فاذا كان اللفظ غير محتمل للخصوص فلا فائدة للتاكيد
ومنها انه لو كان الامر مفيدا للاستغراق بظاهره لما حسن استعماله في الخصوص كما يستعمل
في العموم دالة على انه ليس بحقيقة في احدهما دون الاخر فانه يجري مجرى الالفاظ المشتركة كقولنا
لون وما يجري مجراه في كونه مفيدا للسواد والبياض وغيرهما ومنها انه لو افاد الاستغراق
بظاهره لما حسن من المخاطب به الاستفهام فكما حسن الاستفهام فيه وجب كونه
محتملا والذي يدل على ان في اللغة لفظا عاما يفيد صيغته الاستغراق

على ما ذهب اليه ان لفظه من اذا وقعت نكرة وكانت مستعملة في المجازاة فانها تعم في
اللغة جميع العقلا على وجه الاستغراق يدل على ان المخاطب بها له ان يستثني منها ما شاء من العقلا
الا ترى ان القايل اذا قال من دخل داري اكرمته الا زيدا او عمرا او عدوا لي حتى يستثني من اراد
من العقلا كان الكلام صحيحا والاستثنا حقيقة ومن حق الاستثنا عند اهل العربية ان يخرج من
الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلما صح استثنا اي عاقل اشير اليه من هذه اللفظة علمنا انه يجب
ان يكون مستغرقة لكلهم فان قيل ولم قلتم ان حقيقة الاستثنا يقتضي ان يخرج من الكلام ما لولاه لدخل
فيه فالجواب ان هذا مشهور في اللغة واهل العربية قد نصوا عليه ويدل على ذلك ايضا لفظ
العدد فان الاستثنا انما يخرج منه ما لولاه لوجب دخوله تحته وما لا يجري هذا المجرى لا يحسن استثناوه
منه الا ترى ان القايل اذا قال عشرة الا واحدا كان الاستثنا صحيحا لاشتمال هذا العدد على الواحد فان
استثنى منه ما لم يشتمل عليه لفظ هذا العدد لم يجز وان استثنى الكل منه لم يحسن فعلم ان من حق الاستثنا
ما ذكرناه فان قيل ما تنكرون من ان يكون الاستثنا من حقه ان يخرج من الكلام ما لولاه لصلح دخوله
فيه لا ما يجب ان يدخله فالجواب انه لو كان كذلك لصح الاستثنا من النكرات على الحد الذي
يصلح من المعرفة فكان لا يمتنع ان يقول القايل رايت رجلا الا زيدا ورايت رجالا الا زيدا وفي امتناع
هذا عندهم وكون هذا الاستثنا موضوعا في غير موضعه دلالة على انه يخرج من الكلام ما يجب اشتماله
عليه لا ما يصلح فان قيل انما لم يجعل هذا الاستثنا لان الاستثنا من حقه ان يتناول جملة وقولهم
رجل ليس بجملة فالجواب ان الاستثنا لو كان موضوعا لاخراج ما يصلح له اللفظ عنه
لا ما يجب ان يفيده لوجب ان يحسن الاستثنا من كل لفظ يصلح لعدد ويصلح الاستثنا منه
سوا كان جملة او لم يكن وقولهم رايت رجلا يصلح لعدد كثير على الانفراد وهم كل شخص يقع
عليه هذا الاسم فكان يجب ان يحسن الاستثنا منه كما ذكرنا فان قيل اما تنكرون ان يكون
الاستثنا يفيد ازالة الاحتمال من حيث يجوز لولاه اشتمال الكلام عليه فالجواب انه لو
سلم ان الاستثنا يفيد ما ذكروه لكان انما يفيده من حيث يعلم ان الكلام الاول لولاه لكان مشتملا
عليه فاذا علم بالاستثنا خروج القدر الذي يتناوله ثبت كون الباقي مرادا فاما على غير
هذا الوجه فلا يعلم به زوال الاحتمال مع ما قد بيناه من القول بان الاستثنا يتناول ما يصلح
ولا يستغرق لا يصح وهذا يؤيد ما نقوله فكيف والاستثنا انما يدل على ارادة المخاطب وانما يعلم
خروج ما يتناوله الاستثنا منه من حيث لم يتناوله الارادة فان قيل فعلى قولكم يجب
ان يخرج الاستثنا من الكلام بعضه فالجواب انا نقول ذلك ونريد به انه يدل على ان المخاطب
لم يرد باللفظ المستثنى منه القدر الذي يتناوله الاستثنا فان قيل اذا كان الاستثنا من لفظ
الجمع لا يدل على كونه مستغرقا لما يصلح له فكذلك العموم فالجواب ان لفظ الجمع اذا كان
معرفا بالالف واللام فمن حقه ان يكون مستغرقا عندنا واحد ما يدل عليه الاستثنا وهذا يسقط
السوال فاما اذا لم يكن معرفا فالاستثنا منه على الحقيقة لا يحسن فان استعمل فيه لفظ الاستثنا
لم يكن جاريا مجرى الحقيقة الا ترى انه لو قال كلم رجالا الا زيدا لم يكن موقع لفظ الاستثنا هاهنا كموقعه
في الاستثنا في قوله كلم الرجال الا زيدا لان هذا الاستثنا يكون عندهم حقيقة وواقعا موقعه
فاما الاول فانه لا يجري هذا المجرى في اطراده وكونه حقيقة وانما المقصد له تمييز زيد بالذكر
لغرض للمخاطب يخصه فاما ان يجري ذلك على طريقة الاستثنا حقيقة فبعيد لما ذكرناه من
الفرق الظاهر عندهم بين الاستثنا

المعرفة وبين استعمال هذا اللفظ في النكرات بين صحة هذا ان الاستثنا هو استدراك
في الكلام عندهم واذا استثنى من اللفظ ما لم يشمله لم يكن استدراكا ولهذا قلنا لو قال
اجعلوا الا زيدا لم يكن هذا اللفظ جاريا مجرى الاستثنا على الحقيقة ولو قال اجعلوا كلكم
الا زيدا كان الاستثنا صحيحا فبان بهذه الجملة ان الاستثنا لا يدخل حقيقة الا على
الجنس او العدد المحصور فاما ما يصلح له اللفظ ولا يتناوله جنسا او حصرا لعدد
فانه لا يتناوله حقيقة وهاهنا وجه اخر وهو ان الاستثنا لو كان يؤثر فيما يصلح له اللفظ
لا فيما يجب ان يفيده لكان السامع لذلك لا يعقل ان حكم ما عدا المستثنى خلاف حكمه
لفظا وقد علمنا ان رجلا لو قال لعبده من دخل داري في هذا اليوم فاحبسه للطعام الا زيدا
فانه يعقل منه ان كل عاقل يدخل داره غير زيد فسبيله ان يحبسه وان لم يفعل ذلك استحق
الذم من مولاه وكان له ان يقول قد علمت اني لم استثن الا زيدا فلم اجريت غيره مجراه ولو كان هذا
اللفظ يصلح لكل من يدخل الدار من العقلا ولا يفيدهم لما صح ذلك لان الحكم على سبيل
القطع انما كان يستفاد من المستثنى فقط وهو زيد فاما الذين استثني منهم فان الحكم فيهم كان
يستفاد جوازا لا قطعا فكان لا يحسن الذم وعلى هذه الطريقة قال اهل العربية ان الاستثنا
من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فان قيل اليس يجوز ان يقول القايل من دخل داري
من دون اذني ضربته الا الملايكة وان كانوا من جملة العقلا فقد سقط قولكم ان هذه اللفظة
يجوز ان يستثنى منها كل عاقل فالجواب ان استثنا الملايكة منها انما يحسن وان
كانوا من جملة العقلا لتقدم العلم بان المخاطب لا يريدهم عند اللفظ المستثنى منه واستثنا
ما قد علم ان الخطاب لم يتناوله وان المخاطب لم يقصده لا يحسن وكذلك الجواب عن
سوالهم عن الشياطين فان قيل اليس يحسن استثنا الصبيان من هذه اللفظة وان لم يكونوا
عقلا فالجواب ان المراد بقولنا انها تشمل العقلا انها تشمل جنسهم ونقيد جنس العقل
دون من يعقل والصبيان من هذا الجنس وان لم يبلغوا الحد الذي يقتضي اجرا هذا الاسم
عليهم واذا كان الغرض باللفظ افادة هذا الجنس المخصوص سقط ما توهموه دليل اخر وهو
ان لفظه من اذا استعملت في الاستفهام استغرقت جميع العقلا من حيث لا يكون بان يحمل على
بعضهم اولى من ان يحمل على سايرهم الا ترى ان القايل اذا قال لغيره من عندك كان له ان يذكر
في الجواب من شا من العقلا فان ذكر كلهم كان مجيبا وان ذكر بعضهم على سبيل الجملة
او واحدا منهم غير معين او عين بعضهم او واحدا منهم فكذلك وهذا يدل على ان لفظ
السوال مشتمل على جميعهم اذ لو لم يكن كذلك لكان اذا نص في الجواب على الحد الذي ذكرنا
من ذكر من اراد منهم لا يكون مجيبا لان الجواب من حقه ان يكون مطابقا للسوال ومفيدا لما
تضمنه ومتى تضمن ما لم يشتمل عليه السوال لم يعد جوابا عندهم فلو لم تكن هذه اللفظة متناولة
لجميعهم لكان ذكر جميعهم في الجواب يجري مجرى ان يذكر ما لا يعقل في الجواب عنها في انه لا
يعد مجيبا واذا كان ذلك كذلك فقد بان ان هذه اللفظة متناولة لجميع العقلا على سبيل

الاستغراق فأما قول من فصل منهم بين الامر والنهي وبين الخبر فالذي يدل على فساده
ان حكم الخطاب في تناوله لما يتناوله لا يتغير بان يكون لفظه لفظ الخبر او لفظ الامر الا ترى ان
من البين الواضح في اللغة ان يقول القايل لغيره من دخل داري اكرمته يفيد فيمن يتناوله
ما يفيد قوله من دخل داري فاكرمه وان كان احدهما خبرا والاخر امرا وما يفترقون به
في الفصل بينهما من ان الامر يفيد امتثال الفعل وهو الغرض به فاذا تجرد من الاستثنا
وجب حمله على كل ما يصلح له من الافعال وليس كذلك الخبر اذ ليس فيه هذا الغرض فانه
يفيد لان الخبر يتعلق به ايضا ما يجري هذا المجرى من الغرض الا ترى انه اذا كان وعيدا فالغرض
ان يزجر من يتناوله اللفظ وان كان وعدا فالغرض به ان يرغب وان يعلم دخول من اشتمل عليه
تحته فاذا لا فرق بين الموضعين من هذا الوجه وما يقتضي في الامر ان يحكم بانه اذا ورد من حكيم
مجردا عن القراين يجب تناوله لجميع ما يصلح له من المسميات وهو اخراج كلامه عن التلبيس
والتعمية على المخاطب وانه يوجب مثله في الخبر والجواب عن الاول ان قولهم ان العموم لو كان له
لفظ لوجب ادراكه عاما فانهم ان ارادوا انا لا ندركه بالحس كان ذلك ظاهر الفساد لان كون اللفظ
عاما او خاصا لا يحس وانما يعلم من طريق العلم بمقاصد اهل اللغة وان ارادوا انه العلم الذي
يحصل عنه الادراك فالذي ذكروه لا يجب لان ادراك الكلام لا يقتضي ان يعرف معناه والمقصود
والمقصود به لا محالة الا ترى ان الكلام لو ادرك ولم يعلم المواضعة فيه لما فهم المراد به
وكثير من كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم يدرك ولا يعلم المراد به
الا ان يرجع الى شي اخر في التوصل الى معرفته وكذلك القول في كلام كثير من الشعرا
والخطبا فقولهم ان ادراك الكلام بمجرده يقتضي ان يعرف معناه لا يصح والاصل في هذا الباب
ان كلام العرب ينقسم قسمين احدهما قد تجلى وظهر مقاصدهم فيه لكثرة النقل وزوال اللبس عنه
فيشترك من يعرف لغة العرب في معرفة المراد متى سمعوه والاخر لا يجري هذا المجرى في الجلا
والوضوح فيجوز ان يخفى المراد به ولا يجب اشتراك الكل في معرفته اما لقلة النقل او لحصول
اللبس فيحتاج الى الاستدلال بطرايقهم وساير كلامهم على معرفته وهذا ظاهر في كلام العرب
ويصح ذلك في الخصوص كما يصح في العموم الا ترى ان قولهم انسان متى استعمل في الشخص الذي
هو ادمي لم يخف المراد به ومتى استعمل في انسان العين جاز ان يقع اللبس فيه فلا يعلم المراد به
متى طرق هذا اللفظ السمع حتى يعلم بالاول ونظاير هذا كثيرة واذا صح ذلك لم يمتنع ان يحتاج
في معرفة المراد بلفظ العموم الى ضرب من الاستدلال بكلامهم وطرايقهم والجواب
عن الثاني ان الاستثنا لا يقتضي رجوعا عن الكلام الاول على ما توهموه وانما يفيد ان المخاطب
حين اطلق اللفظ اراد سوى ما يتناوله الاستثنا ولم يقصد به القدر الذي وقع الاستثنا
منه وهذا لو اعترض العموم لاعترض لفظ العدد لان الاستثنا منه سايغ كقولهم عشرة
الا واحدة ولا يمتنع هذا من ان يكون اللفظ مشتملا على هذا العدد المخصوص ولا يقتضي
رجوعا عما اطلقه والجواب عن الثالث ان ما ذكروه يفسد من وجوه منها ان
استعمال التاكيد في العموم لو كان يمنع من افادته للاستغراق لمنع

من اللفظ الخاص ايضا لانه يستعمل في الخصوص كما يستعمل في العموم فاذا كان استعماله في
الخصوص لا يمنع من كونه مستعملا بنفسه فيما يفيده فكذلك العموم ومنها ان لفظ العموم وان
كان مستقلا بنفسه في افادة الاستغراق فانه لا يمتنع ان يوضح للسامع ويزداد في قوة
وضوحه بالتاكيد كما يوضح الادلة بضرب الامثال عند ذكر الادلة وما يجري مجراها
وان كانت مستقلة بنفسها وليس لاحد ان يقول ان ضرب الامثال عند ذكر الادلة لا فايدة فيه
اذا كانت هي مستقلة بانفسها وعلى هذا الوجه يؤكد الخاص ولا يقول احد انه لا فايدة
فيه وعلى هذه الطريقة ظاهر العلماء سبحانه بين الادلة وان كان كل واحدة منها مستقلة
بنفسها وعلى هذه الطريقة يؤكد المؤكد ومنها ان قولهم ان التاكيد لا يحسن فيما
لا احتمال فيه بعيد اذ الكلام لا والاحتمال فيه قايم وان اكد فليس الغرض بالتاكيد
ازالة الاحتمال اذ الاحتمال حاصل مع حصوله فاما الكلام الذي يعلم المراد به ضرورة
فالاحتمال لا ينتفي عن مقتضاه لاجله وانما ينتفي للعلم الضروري والجواب عن الرابع
ان هذا الكلام يقتضي ان من ورده لا يجيز ان يكون في اللغة مجاز لان استعمال العموم
في الخصوص ليس باكثر من استعماله على حد المجاز وفي علمنا بحصول المجاز في اللغة
دلالة على فساد ما قاله على ان قوله ان اللفظ العام يستعمل في الخصوص على الحد الذي
يستعمل في العموم غلط لان استعماله في العموم حقيقة وفي الخصوص مجاز فكيف يقال انه
يستعمل في الامرين على حد واحد وقد اجاب بعض الفقها عن هذا بان ما يستعمل منه
في الخصوص لا يكون عاما لانه يفيد ما يفيده بقرينة زائدة على اللفظ فلا يكون العام مستعملا
في الخصوص وهذا بعيد لانه يوجب ان لا يكون في الكلام مجاز ويمكن ان يقال في كل لفظ يعدل
به عن موضع الحقيقة الى المجاز انه غير اللفظ الذي هو حقيقته لانه انما يفيد ما يفيده بوجه يضم
اليه من زيادة او نقصان او نقل عن موضعه وهذا لا يصح مع القول بالمجاز والجواب
عن الخامس ان ما ذكروه ان اعترض العام اعترض الخاص ايضا لان الاستفهام قد يحسن في
الخصوص ولسنا نسلم ان الاستفهام يحسن في كل عام وانما يحسن اذا كان الغرض به ازالة
لبس لا يمنع حصوله لشي يرجع الى الحال او استفادة العلم الضروري بمراد المخاطب او استجلابه
زيادة سكون النفس اليه في المواضع التي بينا فيها هذه الوجوه ولهذا يقول ان من يعلم
المراد بكلامه اضطرارا لا يحسن الاستفهام فيه لا يحسن لان اللبس مما يحصل فيه لنقص المكلف
في معرفة المراد ومتى قصر في ذلك فالاستفهام لا يؤثر فيه مسألة اختلف اهل
العلم في اقل الجمع فذهب بعضهم الى انه اثنان وهذا القول يحكى عن ابي يوسف وذهب
عامة المتكلمين والفقها الى انه ثلثة واليه ذهب ابو علي وابو هاشم واحتج من ذهب
الى القول الاول بوجوه منها ان لفظة الجمع ماخوذة من الاجتماع وهذا المعنى يحصل في اثنين
فيجب ان يكون حقيقة هذه اللفظة متناولة لهذا القدر من العدد ومنها ما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة قالوا فاجرى اسم الجماعة على الاثنين ومنها ما
ورد في الفاظ الجمع عبارة عن اثنين في الكتاب وغيره كقوله تعالى وكنا لحكمهم

شاهدين عطفاً على داود وسليمن عليهما السلام والذي يدل على ما ذهب اليه ما قد عرفناه من طريقة
اهل اللغة انهم فصلوا بين لفظ التثنية ولفظ الجماعة فعبروا عن قول القايل رجلان بانه لفظ
التثنية وعن قوله رجال بانه لفظ الجماعة وخالفوا ايضاً بين تصريف اللفظين في الامر والكناية
قالوا في لفظ التثنية عند الامر افعلا وعند الكناية فعلا وفي لفظ الجماعة افعلوا وفعلوا فعلمنا
ان المستفاد باحدى اللفظتين غير المستفاد بالاخرى واذا كان هذا هكذا وجب الا تفيد لفظ الجماعة
اثنين وان يكون مفيداً للثلثة فما فوقها ويدل على ذلك ايضاً ان لفظة الجمع لو كانت مفيدة لاثنين
وموضوعة لها لوجب ان يعقل من اطلاقها اثنان كما يعقل ثلثة وفي علمنا ان القايل اذا قال رأيت
رجالاً عقل منه ثلثة دون اثنين دلالة على ان هذه اللفظة لا تفيد اثنين وان اقل الجمع ثلثة على ما
ذهب اليه فان قيل انما فصل بين لفظة التثنية ولفظ الجمع ليبينوا ان احدى اللفظتين تخص الا
ثنين فلا تصلح الا لهما وان الاخرى تصلح لهما ولما اكثر فالجواب ان لفظ الجمع لا يخلو من
ان يصلح للاثنين حقيقة او مجازاً فان قيل يصلح لهما مجازاً فهذا الاخلاف فيه وان قيل يصلح
لهما حقيقة فهذا يمنع الفصل لانا قد علمنا ان القصد بالفصل الى بيان اختلاف حقيقتهما وهذا
منع من ذلك فان قيل لا يمتنع الفصل اذا قلنا ان لفظ الجمع حقيقة فيهما جميعاً فالجواب
ان الامر لو كان كذلك لكان الفصل لا يقع الا على هذا الوجه لانه كان لا يختص اثنان به الجمع مطلقاً ان كان
يبين انه مشترك بين الجمع والتثنية كما بين سائر الالفاظ المشتركة وهذا بين والجواب
عن الاول ان قولهم انه ماخوذ من الاجتماع ان ارادوا به نفس هذه اللفظة التي هي قولنا جمع لم يكن
في اصل اللغة قد اخذ عنه بل الاقرب ان يكون هذا اللفظ ماخوذاً عن المعنى الذي حصل به
ان يكون قولهم جمع ومجتمع يجري في هذا الباب مجرى قولهم متحرك واسود الا ان الكلام
الجمع مجتمعاً الا قولهم فيه وموضع الخلاف في المسئلة فليس كلامنا فيما اشتق منه هذا
في هذا الباب خارج عما نحن فيه وموضع الخلاف في عرف اللغة ولا يمتنع ان يكون اللفظ مشتقاً في
اللفظ في اصل اللغة وانما الكلام فيما يفيد في عرف الاشتقاق فيستعمل في شيء اخر قد احتيج الى العبارة
اصل اللغة من ثم ينقل ذلك الاسم عن موضع الاشتقاق هذا اللفظ ما تقتضيه عرف الاستعمال
عنه ويقع الاصطلاح عليه من اهل اللغة فيكون حقيقة منه في اصل اللغة الا ترى ان
اللغوي الذي نقل الاسم المنقول عنه الذي حصل الاشتقاق وموضع الاشتقاق واستعمل في حيوان
قولهم دابة ماخوذ من المسمى به مما يدب ثم نقل هذا الاسم في اصل اللغة حتى اذا اطلق افاد ما يحصل
مخصوص فصار حقيقة فيه دون ما اشتق منه فلا يقال ان قولهم دابة حقيقة لكل ما يدب ونظائر هذا
عرف الاستعمال فيه دون الاول فاذا صح ذلك لم يمتنع ان يكون لفظ الجمع في اصل اللغة ماخوذ من حصول الاجتماع
كثيرة في اللغة عن معنى التثنية وعن معنى الجمع الذي هو ثلثة فما فوقها نقلوا
ثم لما مست الحاجة الى الفصل بين العبارة عن معنى التثنية فعبروا عنه بلفظ الجمع حتى صارت حقيقة في ذلك ومفيدة
هذا اللفظ الى الموضع الذي يخالف التثنية فاما سائر الفاظ الجمع التي لم يرد
ومفيدة له وصار الاشتقاق غير معتبر في فايدته وحقيقته وقد بينا الكلام فيه فان
بهذا اللفظ ولا يمكن ادعا ما ذكروه فيها الا ان يحمل عليه
فصل هذا الذي ذكرتموه وان كان جايزاً فمن اين لكم ان هذه اللفظة حصل فيها

عرف الاستعمال على الوجه الذي ذهبتم اليه حتى صار حقيقة فيه والجواب انا قلنا ذلك
من حيث علمنا ضرورة ان اهل اللغة قد فصلوا بين قول القايل رأيت رجلين وبين قوله
رأيت رجالاً وعلمنا ان احدى اللفظين موضوعة للتثنية والاخرى للجمع فعلمنا ان قولهم
رجال قد وضعوه لغير ما وضعوا قولهم رجلان وان عرف الاستعمال قد اوجب
اختلاف فايدتيهما وان تساويا في اصل الاشتقاق الذي هو الجمع كما ان العرف قد اوجب اختلاف
فايدتي قولنا دابة ودبيب وان تساويا في اصل الاشتقاق والجواب عن الثاني ان قوله
صلى الله عليه وعلى اله وسلم اثنان فما فوقهما جماعة يجب ان يحمل على اسباب الحكم
دون اسباب معنى اللفظ واللغة لان اقواله صلى الله عليه وسلم انما تدل على الكلام
الاحكام التي يختص بها ونعرف من قبله لا على معنى اللغات التي لا يختص طريق معرفتها
به واذا كان هذا هكذا وجب ان يكون المراد به ان حكم الاثنين حكم الجماعة في الموضع
الذي قصده صلى الله عليه وسلم بهذا القول وهذا خارج عما نحن فيه من موضع الخلاف
وقد قيل المراد به ان حكم الاثنين في صلوة الجماعة حكم العدد الكثير في قيامهما خلف الامام
او في الفضيلة وقيل ان المراد به ان حكم الاثنين في كون السفر مباحاً لهما حكم الجماعة
كان يقدم النهي للاثنين عن السفر وايهما كان المراد فالخبر ابطل تعلقهم به في موضع الخلاف
والجواب عن الثالث انا لا ننكر ورود لفظ الجمع والمراد به اثنان مستعملاً على سبيل التوسع
والمجاز كما يستعمل لفظ الجماعة والمراد به واحد على سبيل المجاز كقوله تعالى فقدرنا فنعم
القادرون وما جرى هذا المجرى وهذا ايضاً مما لا يتعلق بموضع الخلاف لان الخلاف هو فيما
يفيده لفظ الجمع حقيقة لا فيما قد يستعمل فيه توسعاً او مجازاً مسئلة اختلف اهل
العلم في لفظ الجنس المعرف بالالف واللام هل يقتضي استغراق الجنس كله او يفيد الجنس من دون
الاستغراق وكان ابو هاشم يذهب الى انه يفيد الجنس دون الاستغراق وقد ذهب الى هذا قوم من
اهل العربية وذهب ابو علي الى انه يفيد استغراق الجنس وهو مذهب ابي العباس المبرد واحتج القايلون
بالمذهب الاول بان استعماله في الجنس من دون ان يراد به الاستغراق وهناك عهد يقصد باللفظ
لا يخرجه من كونه حقيقة وكذلك الطلاقة من دون ان يكون هناك عهد الا على وجه الاستغراق لا يحجه
من كونه حقيقة وبان قول القايل اهلك الناس الدينار والدرهم انما نعقل منه الجنس دون الا
ستغراق والذي يدل على صحة ما ذهب اليه ابو علي ان دخول الالف في الاسم انما يكون لتعريف العهد
او لتعريف الجنس فاذا علم انه ليس هناك عهد تقرر ان دخولها هو لتعريف الجنس ومعنى التعريف
التعريف لا يصح الا ان يتناول الجنس على وجه الاستغراق لانه اذا لم يفد الاستغراق لم يكن بينه وبين
النكرات فرق ولا يكون لدخولها فايدة بحسب ما قلناه وايضاً فقد ثبت ان هذا اللفظ يحسن ان
يستثنى منه كل ما يشتمل عليه من اعداد الجنس الا ترى ان القايل اذا قال رأيت الناس الا زيداً
او عمراً او غيرهما حتى يستثني من شاء ممن يشتمل هذا الاسم عليه كان الكلام صحيحاً والاستثناء واقعاً
موقعه وقد علمنا ان الاستثناء الحقيقي حقيقته ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
فيه فثبت بذلك ان حقيقة هذا اللفظ يفيد الاستغراق

والجواب عن الوجه الاول ان فائدة اللفظ لا يمتنع ان تختلف باختلاف مواقعها الا
ترى ان لفظة من اذا وقعت نكرة في المجازاة افادت الاستغراق على ما بيناه فيما تقدم واذا وقعت
معرفة حتى تجري مجرى الذي لم تفد ذلك وانما تنصرف الى المعهود وتفيده فكذلك لا يمتنع في لفظ
الجنس اذا استعمل في موضع حصل فيه عهد بين المخاطبين ان يكون مفيدا له ومنصرفا اليه واذا
عري من ذلك كان مفيدا للاستغراق والجواب عن الثاني ان المثال الذي ذكروه هو دليلنا
وقد احتج به ابو العباس المبرد على صحة ما ذهب اليه وحكى ان اهل اللغة ينصون باستغراق الجنس
في ذلك ووجه الاحتجاج به ظاهر لان القايل اذا قال اهلك الناس الدينار والدرهم فله ان يستثني من
اراد منهم وانما يعقل الخصوص من بعض ما يطلق منه بدلالة وما يجري مجراها لا من حيث الى
ظاهر اللفظ ○ واختلفوا في لفظ الجمع هل يفيد حقيقة ثلثة فقط او يفيد اكثر منها
بعد الاتفاق على ان اقل الجمع ثلثة فذهب بعضهم الى انه اذا تجرد وجب حمله على ثلثة فقط ولا يحمل على
اكثر منها الا بدلالة وهو قول ابي هاشم وذهب بعضهم الى انه ان كان منكرا كقولهم رايت رجالا
فانه يحمل على ثلثة فقط ولا يحمل على اكثر منها وان كان معرفا بالالف واللام كقولهم رايت الرجال
فانه يحمل على ثلثة وعلى اكثر منها ويكون اللفظ حقيقة في الثلثة وفيما زاد عليها وهو قول
ابي علي ولا يختلفان في ان مثل هذا اللفظ اذا ورد من جهة من ثبت الدلالة على حكمته مجردا عن
دليل التخصيص وجب حمله على كل ما يصلح له ولا يقتصر به على ثلثة فقط من حيث حصل العلم
بانه لو اراد البعض دون البعض الكل لدل على ذلك فاذا لم يدل عليه وجب القطع على انه اراد الكل
لان ابا علي نص على هذه الطريقة وابو هاشم لم ينكرها واحتج ابو هاشم للقول بانه لا يخلو من
ان يكون حقيقة في ثلثة او فيما زاد عليها فان كان حقيقة في ثلثة وجب حمله عليها كما قلنا
وان كان حقيقة فيما زاد عليها فهذا يؤدي الى ان لا يستقر لهذا اللفظ حقيقة اذ ليس بعض ما زاد
على ثلثة بان يكون اللفظ حقيقة فيه اولى من بعض وهذا يؤدي الى كونه حقيقة فيما لا ينحصر وقد عرفنا
فساده والذي يدل على صحة ما ذهب اليه ابو علي وقال بقوله ان هذا اللفظ لا يخلو من ان
يكون حقيقة في ثلثة فقط او فيما زاد عليها ولا يصح القول بانه حقيقة في ثلثة فقط لان ما
يقتضي كونه حقيقة فيها من صحة الاطراد والاستعمال يقتضي ان يكون حقيقة فيما زاد عليها
ايضا لان الاستعمال على سبيل الاطراد يجري في الموضعين على حد واحد ولا يجوز ان يكون حقيقة فيما
زاد عليها من حيث يؤدي الى ان لا يستقر لها حقيقة اذ ليس بعض ذلك اولى من بعض ويؤدي الى
ان يكون حقيقة فيما لا ينحصر فيجب ان يكون حقيقة في ثلثة وفيما زاد عليها وهذا يقتضي ان يحمل على
كل ما يصلح له من ثلثة وما زاد عليها وما بيناه قد ابطل الوجه الذي اعتمده من ذهب الى القول
الاول لانه اقتصر على قسمين احدهما ان يكون حقيقة في ثلثة فقط والثاني ان يكون حقيقة فيما زاد
عليها وقال اذا بطل احدهما ثبت الاخر وقد بينا فيه قسما ثالثا وهو انه حقيقة في ثلثة وفيما زاد
عليها وهذا يبين بطلان تلك الشبهة والذي يجب ان يحصل في هذه المسالة ان لفظ الجمع ان
كان معرفا فاما ان يكون فيه عهد او لا عهد فيه فان كان هناك عهد حمل على المعهود وان لم يكن حمل
على استغراق الجنس اذا لم يكن هناك دليل على التخصيص وان كان منكرا فاما ان يكون
من باب التكليف كالامر والنهي واما ان يكون

من باب الخبر فان كان من باب الامر والنهي وكان متجردا عن قرينة وجب حمله على ثلثة غير معين
اذ لا يمكن سواه لان ما زاد عليها لا ينحصر ولا يجوز ورود التكليف بما لا يمكن وان كان خبرا
رجع فيه الى قصد المخاطب لانه يجري مجرى العهد ولهذا قال المتكلف الفقها في الاقرار
والايقاع ان ذلك سوا مبنه اذا لم يكن ما يمنع منه ويرجع الى قوله وهذا يفسد قول من يقول
ان لفظ الجمع مجمل لا يصح التعلق بظاهره مسالة اختلف اهل العلم في العموم اذا خص
هل يصير مجازا ام لا فذهب بعضهم الى انه لا يصير مجازا باي دليل خص عقليا كان او لفظيا متصلا
به او منفصلا عنه وهو قول اكثر اصحاب الشافعي وبعض اصحاب ابي حنيفة وذهب
بعضهم الى انه ان خص بدليل لفظي متصل به كالاستثنا لم يصر مجازا وان خص بدليل منفصل كان
مجازا وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة رحمة الله عليه واليه ذهب ابو الحسن الكرخي وعند ابي
علي وابي هاشم ومن تابعهما انه باي دليل خص يصير مجازا واحتج القائلون بالمذهب الاول
انه لو صار مجازا بان دليل التخصيص يصير في حكم المقرون باللفظ واذا كان كذلك صار اللفظ معه
جاريا مجرى ما وضع لافادة القدر الذي يتناوله دليل التخصيص فيكون حقيقة فيما افاده وبان
دليل التخصيص يجري مجرى العهد بين المخاطب والمخاطب في ان اللفظ وان كان عاما فمتى حصل العهد فيه
وجب ان يكون منصرفا اليه ومفيدا له لما اقتضاه ولا يخرج عن كونه حقيقة واحتج القائلون
بالمذهب الثاني بان الاستثنا اذا حصل فيه صار العموم مع الاستثنا كجملتين من الكلام اذا انضمت
احديهما الى الاخرى افادتا بمجموعهما فائدة واحدة فيكون اللفظ المستثنى منه مع الاستثنا حقيقة
فيما يفيده ومثل هذا لا يمتنع في الكلام وهو ان يتغير الكلام بانضمام بعضه الى البعض كالخبر والابتدا
فان احدهما اذا انضم الى الاخر افادا بمجموعهما ما لا يفيده كل واحد منهما بانفراده وبان العموم اذا كان تخصيصه
بالشرط لا يقتضي كونه مجازا لانضمامه اليه فكذلك الاستثنا والوجه الاخر هو شبهة للفريقين جميعا
وهو ان العموم لو كان يصير مجازا بالتخصيص على اي وجه حصل لكانت عمومات القران كلها مجازا
لحصول ضرب من التخصيص في جميعها ولو كان الامر كذلك لما صح الاستدلال بشي منها على الاحكام
وهذا فاسد مخالف للاجماع والذي يدل على انه يصير مجازا بالتخصيص على اي وجه حصل ان حقيقة
المجاز هي استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اصل اللغة والعدول به عن موضعه بزيادة او نقصان
او بعلة عن موضعه وهذا المعنى قائم في العموم اذا خص لانا قد بينا فيما تقدم ان العموم موضوع للاستغراق
فاذا استعمل واريد به بعض المسميات فقد عدل به عن موضوعه وعن فائدته التي وضع لها في اصل
اللغة ولا فصل في هذا الباب بين ان يكون التخصيص عقليا او سمعيا او متصلا به او منفصلا عنه
فقد بان بما ذكرناه انه باي دليل وعلى اي وجه خص يكون مجازا والجواب عن اول ما احتج
به القائلون بالمذهب الاول انه يفسد من وجوه منها انه يوجب ان يكون غير الكلام له مدخل
في ان يصير به الكلام مجازا او حقيقة وهذا ظاهر الفساد لان الحقيقة والمجاز كالخصيصتين للكلام
فكذلك ما به يصير به اللفظ حقيقة او مجازا يخصه وهذا القول يؤدي الى ان ما ليس بكلام ولا
هو من جنس الوجوه التي تقع عليها الكلام عند الاستعمال والافعال والادلة العقلية يصير به اللفظ
حقيقة وفساده ظاهر في اللغة ومنها انه يؤدي الى ان يكون

في اللغة مجازية بان يقدر في كل لفظ عدل به عن حقيقته هذا التقدير فيقال انه مع الدليل
الذي فهم به مراد المخاطب يجري مجرى الموضوع لتلك الفائدة وحقيقة فيها ولا يكون في كلام
العرب مجاز وهذا ظاهر السقوط ومنها انه يؤدي الى ان المهمل من الكلام يكون حكمه حكم المستعمل
في الافادة بان يقال انه مع الدليل الذي دل على مراد المتكلم به يجري مجرى الموضوع لافادته فيخرج
ذلك الدليل عن كونه مهملا ويصير حقيقة فيه كما قالوه في العموم ومما يبين فساد ما قالوه
ان دليل التخصيص لا يخرجه من ان يكون مستعملا في غير موضوعه فكيف يصير حقيقة به وذلك هو
الذي يعلم به كونه مجازا والجواب عن الثاني هو ان ما اعتمدوه يفسد بالوجوه التي ذكرناها
وبين الموضعين ان دخول الالف واللام اذا كان يصلح للوجهين ويفيدهما جميعا فالحقيقة
لا تتغير فيها وليس كذلك التخصيص لان حقيقة العموم تتغير بالتخصيص والجواب عن الاول
مما احتج به القائلون بالمذهب الثاني ان اقتران الاستثناء اذا دل على انه اريد به غير الفائدة التي وضع
لها في اصل اللغة فقد اقتضى كونه مجازا وانضمامه اليه لا يؤثر في وجه عن كونه حقيقة الا ترى
ان قائلا لو قال سل القرية وضم اليه وازيد به اهلها لكان انضمام هذا التفسير الى اللفظ لا يخرجه
عن كونه مجازا ومستعملا في غير موضعه كذلك لا فصل بين قول القائل اعطه عشرة الا واحدا وبين
قوله اعطه عشرة واريد بذلك تسعة في ان كل واحد من اللفظين يكون مجازا ومعدولا به عن موضعه
في اصل اللغة فاما ما ذكروه من تشبيه ذلك بالابتداء والخبر فانه بعيد لان العلة في الابتداء والخبر
ان كل واحد منهما غير مستقل بنفسه في الفائدة لان الابتداء يحتاج الى الخبر والخبر لا يستقل بنفسه في
الافادة دون الابتداء وليس هكذا لفظ العموم لانه مستقل بنفسه في افادة ما وضع له فاذا اقترن
تلك الفائدة بالاستثناء صار مجازا من حيث اريد به غير ما وضع له فان قيل قولنا عشرة
الا واحدا وقولنا تسعة يجريان مجرى واحدا في انهما جميعا اسمان لهذا العدد المخصوص
فالجواب ان هذا موضع الخلاف لانا قلنا عشرة الا واحدا لا يتناول التسعة الا مجازا وانما
يقال انه اسم للتسعة على سبيل التوسع دون الحقيقة فان قيل انما قلنا انه حقيقة لانه يعقل منه
ما يعقل من قولنا تسعة فالجواب انه ليس كل لفظ يعقل منه معنى يجب ان يكون حقيقة فيه
على موضوع اللغة الا ترى ان قوله سل القرية يعقل منه اهلها ولا يجب ذلك ان يكون اللفظ حقيقة
والجواب عن الثاني ان تعليق اللفظ بالشرط لا يغير فائدته وانما يخصص المستفاد منه بحال دون
حال الا ترى ان قائلا لو قال من لقيته فاكرمه ان دخل داري فتعليق الاكرام بدخول
الدار لا يخرج اللفظ من ان يكون متناولا لجميع العقلاء وانما خص الحكم المعلق بهم عنه بحال دون حال
وليس هكذا الاستثناء لانه يوجب تغير فائدة اللفظ بما ينقصه ونقصان ما يفيده في موضوعه
الا ترى انه اذا قال اقتل المشركين الا اهل الذمة فقد تضمن هذا الاستثناء نقصان ما يفيده اللفظ
المستثنى منه في موضوعه والجواب عن الثالث ان ما نحوه في هذا الباب
غلط لانا لا نقول ان كل مجاز فالاستدلال بظاهره لا يصح بل ينقسم المجاز عندنا في هذا الباب
فمنه ما يصح الاستدلال بظاهره ومنه ما لا يصح فيه ذلك فان قيل ما الذي يصح الاستدلال
بظاهره من المجاز فالجواب ان كل مجاز يكون وجه التوسع فيه ما يجري مجرى الاستثناء
من اللفظ وامكن استعماله فيما اريد به فالاستدلال بظاهره

يصح وكل مجاز يكون وجه التوسع به مؤثرا في اللفظ حتى لا يمكن استعماله فيما اريد به فالاستدلال
بظاهره لا يصح ومثال الاول قوله تعالى فاقتلوا المشركين ومثال الثاني قوله تعالى اقيموا
الصلوة والكلام في تفصيل هذه سنبينه من بعد مسألة اختلف اهل العلم
في الاستثناء اذا تعقب جملا من الكلام قد عطف بعضها على بعض هل يتعلق بجميعها او يتعلق
بالجملة التي تليها فقط وذهب اصحاب ابي حنيفة الى انه يرجع الى ما يليه دون ما تقدم وهو
الذي قال به ابو الحسن الكرخي ونصره شيخنا ابو عبد الله وذهب اصحاب الشافعي الى انه
يتعلق بجميعها اذا صح تعلقه بكل واحدة منها وهو الصحيح عندنا والذي يجب هذا
الخلاف هو اختلافهم في قبول شهادة القاذف اذا تاب فمن يقول انه لا تقبل شهادته
يذهب الى ان الاستثناء يرجع الى ما يليه فقط فيحمل قوله تعالى الا الذين تابوا على ان التوبة
تؤثر في الفسق فقط دون ما تقدم ذكره ومن يقول انه تقبل شهادته بعد التوبة
فانه يذهب الى ان الاستثناء من حقه ان يرجع الى الكل ما يصح تعلقه به مما تقدم فيحمل الاستثناء
المذكور في الاية على انه متعلق بكل ما تقدم ذكره من احكام القاذف الا ما منع منه
الدليل وهو اقامة الحد عليه وهو الذي نقول به واحتج القائلون بالمذهب الاول
بوجوه اولها ما اعتمده شيخنا ابو عبد الله وهو ان الاستثناء انما وجب تعلقه بغيره
وجعل مؤثرا فيه من حيث لا يستقل بنفسه في الافادة اذ لو افاد بنفسه لكان حكمه حكم
سائر الالفاظ المستقلة بانفسها انه لا يجب تعليقه بغيره والاعتراض به عليه فاذا علق
بما يليه صار مفيدا فتعليقه بغير ذلك وقد افاد لا معنى له كما انه لو كان مفيدا بنفسه
لكان تعليقه به لا معنى له وقد يعترض بما يقارب هذا المعنى بعينه فان قيل الوجوه مختلفة
منها ان من حق الكلام المطلق عموما كان او غيره ان يحمل على ظاهره وفائدته التي يقتضيها موضوعه
الا ان يكون هناك ضرورة تدعو الى خلاف ذلك ومتى قلنا ان الاستثناء يجب تعليقه بكل ما تقدم
من الجمل كنا قد اوجبنا صرف الخطاب عن ظاهره وفائدته من غير ضرورة لان في تعليقه بالجملة
التي تليه مندوحة عن تعليقه بغيرها وهذا لا يصح ومنها ان الطعن في باب الخطاب الوارد
على الحكيم ان يحمل على الافادة ولا يحمل على وجه يخرجه من كونه مفيدا ومتى علقنا الاستثناء بالتي تليه فقط
فقد حملناه على الفائدة ومتى علقناه بما تقدم عليه فائدة ايضا فلا وجه لتعليقه بجميع ما تقدم
ومنها ان في تعليق الاستثناء بجميع ما تقدم من الخطاب صرفا للعموم عن حقيقته مع امكان استعماله
فيها وهذا لا يصح ومنها تعلقهم بما روي عن الصحابة في اية تحريم امهات النساء وهو قوله وامهات
نسائكم فجعلوا الشرط المذكور بعد ذكر الربائب متعلقا بهن فقط دون امهات النساء
ما ابهم الله قالوا وهذا يدل على انهم اعتقدوا فيما يجري مجرى الاستثناء انه يجب ان يكون متعلقا بما يليه حسب
قالوا ابهموا ما ابهم الله ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يجب تعليقه بما يليه دون ما تقدم فكذلك
حكم جميع الاستثناء ومنها تعلقهم بالفاظ علق الاستثناء فيها بما يليه دون ما تقدم والذي يدل على
ما نذهب اليه ما قد ثبت في اللغة من ان الشرط حقه ان يؤثر في كل خطاب صادف
الفراغ منه ذكره سواء كان مشتملا على جملة واحدة او جمل كثيرة معطوف بعضها على بعض بعد
ان يكون الكلام كله من ابتدائه الى انتهائه في حكم المتصل الذي لم يتخلله قطع ووقوع ولا ما يجري
مجرى ذلك يبين صحة هذا ان القائل اذا قال لغيره لا تكلم فلانا ولا تدخل اليه ولا تقض له حاجة
ان لم يعتذر الي او الا ان يعتذر الي فلا شبهة في ان هذا الشرط يؤثر في جميع ما تقدم

ذكره وعلى هذه الطريقة حمل قوله تعالى وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم
النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فعلق حكم الشرط بجميع ما تقدم ذكره من الأحداث
على أنه لا خلاف في أن حكم الشرط ما ذكرناه وإذا ثبت هذا في الشرط وجب أن يكون حكم
الاستثناء مثله لأن الاستثناء كالشرط في المعنى من حيث كان المستفاد بهما واحدا ألا ترى أنه لا
فرق بين أن يقال اقتلوا المشركين إلا أن يتوبوا وبين أن يقال إلا من تاب فكذلك لا فرق بين أن يقول
اقتلوا المشركين إن لم يدخلوا في الذمة أو يقول إلا أهل الذمة في أن فائدة اللفظين واحدة وإن
كانت أحدهما تسمى شرطا والأخرى استثناء وأيضا فإذا ثبت هذا الحكم في الشرط وكان الوجه فيه أنه
مؤثر في الكلام وقد صادف الفراغ من الخطاب المتصل ذكره فلم يكن بعضه بأن يؤثر فيه بأولى
من بعض فأثر في الكل وهذا الوجه قائم في الاستثناء فوجب أن يكون حكمه حكم الشرط في كونه مؤثرا
في جميع ما تقدم فقد بان بهذه الجملة أن الاستثناء يجب أن يكون راجعا إلى جميع ما تقدم من الجمل بما
يصح رجوعه إليه من وجهين أحدهما ما قد بيناه من أن معناه معنى الشرط والثاني ما ذكرناه
من وجوب حمله عليه في هذا الحكم من حيث اشتركا في الوجه الذي اقتضى ذلك في الشرط ويدل على
ذلك أيضا ما قد ثبت من كون الواو الموجبة للاشتراك تصير الجمل التي يعطف فيها
بعضها على بعض كجملة واحدة ألا ترى أنه لا فصل بين قول القائل لغيره أعدائي لا تحسن إليهم وبين قوله
زيد وعمرو وبكر حتى يذكرهم بأسمائهم عاطفا بعضهم على بعض بالواو ولا تحسن إليهم في أن المستفاد من أحد
اللفظين هو المستفاد من الآخر فإذا كان الاستثناء من لفظ هو جملة واحدة شاملة لجميعهم يرجع
إليهم فكذلك إذا عبر عنهم بجمل من الألفاظ والأسامي جعلتها الواو التي عطف بها بعضها على بعض
كجملة واحدة في أن الاستثناء يجب أن يرجع إلى جميعها وهذا بين فإن قيل ما ذكرتموه في الشرط
من أنه لا خلاف في رجوعه إلى جميع ما تقدم غير مسلم فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه خالف في
ذلك من حيث جعل الشرط المذكور بعد ذكر الربائب متعلقا بهن دون من تقدم ذكره فالجواب
عنه من وجهين أحدهما أنه لا خلاف الآن بين أهل العلم في أن حكم الشرط ما ذكرناه والثاني أن المحكي عن ابن
عباس لا يدل على أنه كان يخالف في هذا الأصل بل لا يمتنع أن يكون قال ذلك من حيث دلت الدلالة على
أن الشرط في هذه الآية يجب أن يتعلق بما يليه من الربائب فقط لا أن حكم الشرط هذا في الأصل فإن
قيل إذا قلتم إن من حق الشرط والاستثناء أن يتعلقا بجميع ما تقدم والخطاب الذي صادف
الفراغ منه ذكره فما الحكم على هذا أن يكون الخطاب المتصل إذا اشتمل على قصص مختلفة ثم ذكر
الاستثناء عند القصة الأخيرة أن يكون مؤثرا في جميع ما تقدم من حيث اتصل الكلام فالجواب
أنا قد ذكرنا في جملة الدليل ما أسقط هذه الشبهة من حيث قلنا إن المؤثر
في الخطاب من شرط أو استثناء أن يؤثر في جميع ما يصادف الفراغ منه ذكره ما لم يعترض في الكلام قطع
وفراغ أو ما يجري مجراه والخطاب المشتمل على قصص مختلفة قد حصل الفراغ منه عند انتهاء ذكر
كل قصة إذ لا فرق بين قطع الكلام والفراغ منه بالسكوت وما يجري مجراه وبين الانتقال عن ذكر
قصة إلى قصة أخرى في أن الكلام الأول يكون قد تم ووقع الفراغ منه وصار ذكر القصة الثانية كالكلام
المبتدأ فلهذا يجب أن يعتبر اللواحق كالشرط والتشبيه والاستثناء في جميعها وليس هكذا إذا اشتمل
خطاب واحد على جمل يكون المتكلم به معلوما من حاله أنه لم يفرغ من

الكلام الذي بدأ به ويكون حال جمله التي يشتمل عليها الخطاب في حكم المنتظر إلى أن ينتهي إلى آخرها وأما
يكون قاطعا للكلام وفارغا منه إذا استوفى ذكر جميعها فإن قيل الشرط مفارق للاستثناء
من حيث يصح تقدمه على الكلام كما يصح تأخره عنه وليس كذلك الاستثناء فلم يصح حمله عليه فالجواب
أن افتراقهما من هذا الوجه لا يمنع من اجتماعهما في الوجه الذي ذكرناه وإنما حملناه عليه في الحكم الذي أوجبه
الوجه الذي اجتمعا فيه فأما افتراقهما في وجه آخر لا يمنع من ذلك ألا ترى أن الصفة إذا أجريت مجرى الشرط
كان حكمها حكمه وإن كان بينهما فرق من وجه آخر وهو أن الشرط لا يكون إلا مستقلا وليس هكذا الصفة
والجواب عن الوجه الأول وسائر الوجوه التي تجري مجراه أن الاعتبار الذي اعتبروه لا يمنع من إلحاق
تعلق الاستثناء بجميع ما سبقه من الجمل كما لا يمنع ذلك في الشرط ألا ترى أن جميع ما ذكروه حاصل في الشرط
ولم يمنع من إيجاب تعلقه بجميع ما سبقه والجواب عما ذكروه عن الصحابة في أمهات النساء أنه
لا يعترض هذا الأصل إذ لم يثبت أنهم حكموا فيهن بأن الشرط لا يرجع إليهن من حيث اعتقدوا أن الشرط من
حقه أن يتعلق بما يليه دون ما تقدم ويجوز أن يكونوا فهموا من الله خصوصا أن هذا الشرط فيهما لا يرجع إلى ما تقدم ولا
يمتنع أن يكون الدلالة التي بها عرفوا أن الشرط يجب أن يختص الربائب فقط من وجهين أحدهما أنه
ذكر تعالى المحرمات من النساء على كل وجه ثم ساق الكلام إلى ذكر الربائب ونقله الله فصار
ذكر الربائب كالمبتدأ به فوجب تعلق الشرط بهن والثاني أن الله نصب ما يدل على أن الشرط
يخصهن وهو قوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وهو جعل الدخول بنسائهم واعتبار ذلك فيهن
ذكرهم وهذا يوجب أن لا يجوز تعليق الشرط بشيء لا يصح هذا المعنى فيهن والجواب
عن تعلقهم بالاستثناء من الاستثناء أنه إنما تعلق بما يليه في الأول لا يصح من وجهين أحدهما أنه لو
علق بالأول كتعليقه بالثاني لكان اللفظ نفيا وإثباتا لأن الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي
إثبات وكان يؤدي ذلك إلى أن يكون في نفسه إثباتا ونفيا من حيث صار استثناء من إثبات ونفي ألا ترى أن القائل إذا قال لفلان
علي عشرة إلا ثلاثة إلا واحدا فاستثناء الثاني يفيد واحدا لأنه يقتضي نقصان الواحد من الثلاثة المذكورة
وهذا الأصح والثاني أنه لو رجع إلى الأول لا يغلب الواحد وصار استثناء
الواحد فاستثناء العشرة اثنان دون ثلاثة فيجري مجرى أن يقول عشرة إلا ثلاثة
على عشرة إلا ثلاثة إلا واحدا فتحقق أن استثناء الثاني واحدا فلو قلنا إنه يرجع
في الاستثناء الأول كما يليه إلا واحدا وإذا كان يقتضي الاستثناء الثاني اثنان من حيث إن فيما هو يليه
لا واحد فيهما فكأنه قال يليه لصار استثناء فكان يكون واحدا اثنان
إلى الأول كرجوعه إلى ما يليه لصار ... وهذا فاسد فأما تعلقهم بالفاظ علق فيها الا
أنها عداه وهو العشرة
وما يليه من حيث لم يمتنع منه إذا قامت الدلالة عليه لا جل الدلالة
استثنى بما يليه فالجواب عنه أن مثل ذلك
لا أن حكم الاستثناء يقتضيه ومعارضه الألفاظ التي علق فيها الاستثناء بجميع ما
تقدم كقوله تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا
إلى قوله إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم إذ لا خلاف في أن هذا الاستثناء يرجع إلى جميع
ما تقدم ذكره والله أعلم. مسألة اختلف أهل العلم القائلون بخبر الواحد في تخصيص
العموم به فذهب بعضهم إلى أن تخصيص العموم به لا يجوز ومنهم من قال إن العموم إن كان مخصوصا
جاز تخصيصه بخبر الواحد وإن كان سليما عن التخصيص

لم يخص تخصيصه له وذهب الى هذا القول عيسى بن ابان ومن تابعه من اصحاب ابي حنيفة ومنهم
من شرط فيه ان يكون مخصوصا بالاتفاق ويحكيه عن عيسى ومنهم من يقول ان تخصيصه ان كان اخرجه
عن كونه حقيقة فتخصيصه به جائز وان لم يخرجه عن كونه حقيقة وكان التعلق بظاهره صحيحا فتخصيصه
لا يجوز ويريد بذلك ان يكون التخصيص حصل بالاستثناء المتصل بالكلام دون الادلة المنفصلة وذهب
اكثر اصحاب ابي حنيفة رحمه الله عليه الى ان تخصيصه بخبر الواحد جائز وهو قول ابي الحسن الكرخي واليه
ذهب الشافعي واكثر اصحابه وهو قول مشايخنا المتكلمين الا ان ابا علي يذهب الى ان تخصيصه انما يجوز
بما اسس بنا على قوله ان العمل انما يجوز بخبرين دون خبر الواحد واحتج القائلون بالمذهب الاول بوجوه
منها ان العموم طريقه العلم وكذلك الحكم المراد به معلوم وخبر الواحد مظنون ولا يجوز ان يعترض بما
طريقه الظن على ما هو معلوم وان يترك المعلوم بالمظنون ويعبرون ايضا عما يقارب هذا المعنى
بعبارات مختلفة منها ان ازالة العلم بالظن لا يجوز وتخصيص العموم بخبر الواحد يودي الى ذلك
ومنها انه لو جاز ان يخصه لجاز ان يعارضه ومنها ان من شرط صحة العمل بخبر الواحد ان لا يكون في الكتاب
ما يخالفه فكيف يجوز استعماله فيما يقتضي الاعتراض عليه وانه لو جاز ان يخص بخبر الواحد لجاز ان ينسخ به واذا
لم يجز النسخ به من حيث كان طريقه الظن لم يجز التخصيص ويحتجون ايضا بخبر فاطمة بنت قيس وهو
ان عمر قال حين اخبرت بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لا ندع كتاب ربنا لقول امراة
لا ندري اصدقت ام كذبت ولم يخالفه في ذلك سائر الصحابة والذي يدل على ما نذهب اليه ان
الدليل الذي دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يفصل بين الموضع الذي يقتضي استعماله تخصيص العموم
وبين الموضع الذي لا يقتضيه وهو اجماع الصحابة على العمل به فان قيل ولم قلتم انهم لم يفصلوا في
استعماله بين الموضع الذي يودي الى تخصيص العموم به وبين الموضع الذي لا يودي اليه فالجواب
ان رجوعهم الى الاخذ بخبر الواحد وان كان ذلك مفضيا الى تخصيص العموم اشهر واظهر من ان يلتبس
الحال فيه على من يعرف هذا الشان الا ترى انهم اخذوا بخبر ابي هريرة في ان المراة لا تنكح على عمتها ولا خالتها
وان كان ذلك مخصصا لعموم القران كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله فانكحوا ما طاب لكم فان
قيل هذا الخبر طريقه العلم وليس من اخبار الاحاد فالجواب انه انما قيل ان طريقه العلم من
حيث تلقاه العلماء في ايام التابعين وبعدها بالقبول فاما في ايام الصحابة فلا شبهة في انه لم يكن
متواترا على ان تلقي العلماء بالقبول انما يدل على كونه معلوما اذا كان وارداً فيما طريقه
العلم دون العمل فاما اذا كان طريقه العمل فتسليمهم به من حيث العمل بموجبه لا يدل على كونه
معلوما الا ترى ان اكثر اخبار الاحاد قد تمسك الصحابة بها من حيث العمل ولم يوجب ذلك
ان يصير معلوما وقد اخذوا ايضا بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس وان كان ذلك
مخصصا لقوله تعالى اقتلوا المشركين وبما روي ان القاتل لا يرث المقتول وان كان مخصصا
لاية المواريث ونظائر ما قلناه كثيرة بل اكثر ما استعملوه من اخبار الاحاد يتضمن
ضربا من تخصيص العموم فقد بان بهذه الجملة ان الدليل الدال على وجوب العمل بخبر
الواحد لم يفصل بين ان يكون استعماله مخصصا للعموم او غير مخصص له وان العمل به اذا ورد على
شروط الصحة واجب وان ادى الى تخصيص العموم والجواب عن اول ما احتج
به المخالفون ان تخصيص العموم بخبر الواحد ليس هو

اعتراضا بالمظنون على المعلوم وانما هو اعتراض بمعلوم طريقه الظن على ما طريقه العلم وهذا لا
يمنع عقلا وشرعا فان قيل ولم قلتم ذلك وكيف يجوز ان يكون ما طريقه الظن معلوما فالجواب
ان الاصل في هذا الباب ما تقرر في العقول من انه لا يمتنع ان يعلم ان فعلا من الافعال يكون له
حكم من قبح او حسن او وجوب عند وقوعه على بعض الشرائط ويكون طريق حصول ذلك
الشرط فيه الظن دون العلم فيكون الحكم معلوما وان كان طريقه الذي هو حصول الشرط مظنونا
وهذا مثل ما قد عرفناه من ان فعل الضرر بالغير اذا كان تجرد عن الاستحقاق وعن دفع ضرر او
اجتلاب نفع بما اعظم منه يكون قبيحا وظلما ومتى اقترن به دفع ضرر او اجتلاب نفع مما اعظم
منه كان حسنا فقد يكون طريق ثبوت هذا الشرط الذي هو تجرده عن النفع ودفع الضرر الواجبين
او انتفاؤهما به الظن دون العلم بل اكثر ما يوثر في ذلك في الشاهد غالب الظن الا ترى ان
ايلام احد بالغير كالولد ومن يجري مجراه بالفصد وسائر الايلامات من سقي الادوية الكريهة
وما يجري مجراها يعلم حسنه متى غلب على الظن انه يودي الى دفع ضرر ومتى غلب على الظن انه غير مودي
اليها علم قبحه فقد بان بما ذكرناه ان الحكم قد يكون معلوما وان كان ثبوت طريقه مظنونا
ومثل هذا غير ممتنع في السمعيات ايضا لان النبي صلى الله عليه واله وسلم لو قال ما اخبركم به عني فلان
فاعلموا انه لكان يحصل العلم بوجوب العمل به كما يحصل لو نص على ذلك الحكم بعينه وان كان طريق ثبوته
خبر الواحد ولهذا نظاير كثيرة في الشرع الا ترى ان وجوب الحكم بشهادة الشهود
معلوم وان كان طريق ثبوتها الظن وكذلك وجوب
استقبال جهة القبلة معلوم وان كان طريق ثبوت العدالة في الظاهر معلوم وان كان طريق
الصلاة الى الجهة التي يغلب على الظن عند الامارات انها جهة القبلة معلوم وان كان طريق
كون تلك الجهة جهة لها مظنونا وكذلك خبر الواحد اذا ورد على شرائطه فوجوب العمل
بمقتضاه معلوم وان كان طريقه الظن واذا كان كذلك فالحكم الذي هو تخصيص العموم بخبر
الواحد معلوم وان كان الطريق مظنونا واذا كان التخصيص هو العلم بالحكم دون الخبر والخبر طريق
له فقد بان انا انما نخصصه بما هو معلوم فلم نعترض على ما طريقه العلم بالمظنون وانما اعترضنا
عليه بالمعلوم وهذه الجملة التي ذكرناها تسقط الشبهة التي يتعلقون بها وهذا هو الجواب
عن قولهم انه يودي الى ازالة العلم بالظن لانا لم نزل ما ازلناه تخصيصا الا بالمعلوم واما قولهم
انه لو جاز ان يخص به لجاز ان يعارضه فانه بعيد لان التعارض انما يصح بين خطابين اذا تساويا
في القوة فاما اذا امكن ترجيح احدهما على الاخر لمزية تخصه فالتعارض بينهما لا يصح واخبار
الاحاد ايضا اذا تفاوتت في القوة ولا اختصاص بما يقتضي الترجيح لم يصح التعارض
فيهما والعموم فلا شبهة في كونه اقوى من خبر الواحد وكيف يكون خبر الواحد معارضا
له ولا يعتبر في التخصيص ان يكون المخصص مساويا لما يخصه في القوة الا ترى ان كثيرا من
مخالفي المسالة يجوزون تخصيص العموم به اذا لم يكن مسلما من التخصيص وهو على جميع الاحوال
ارجح من ان يكون اقوى من خبر الواحد من حيث كان طريقه العلم فقد بان انه لا ترى
في التخصيص ما ادعوه من التعارض والجواب عن قولهم ان من شرط قبوله ان لا يخالف العموم
انهم ان ارادوا بالمخالفة رفع ما اثبته العموم فالتخصيص لا يخالفه عندنا لانه لا يرفع ما
افاده وانما يحصل ان مقتضاه لم يكن مرادا بالعموم وان

المراد به سواه وهذا يقتضي تحقق ما تضمنه العموم لا مخالفته وان ارادوا به ان من شرطه
ان لا يكون ظاهر لفظ العموم مخالفا له فهو موضع الخلاف لان القول بجواز تخصيص العموم بخبر
الواحد هو القول بانه ليس من شرط قبوله ما ذهبوا اليه والجواب عن احتجاجهم
بالنسخ ان الاجماع هو المانع عن النسخ بخبر الواحد ولولاه لكنا نجوز النسخ به كما نجوز التخصيص
وقد اختلف شيوخنا في وجه وقوع الاجماع على ان النسخ بخبر الواحد لا يجوز فمنهم من يقول ان
النسخ به كان جائزا في صدر الاسلام ثم وقع الاجماع من بعد على المنع منه ويستدل بقصة
اهل قبا وهي انهم تحولوا في حال صلوتهم الى جهة الكعبة حين وصل اليهم خبر نسخ القبلة وكان
ذلك من اخبار الاحاد دون التواتر وهذه طريقة شيخنا ابي عبد الله ومنهم من يقول ان النسخ
به لم يكن جائزا قط وانما جاز قبول خبر النسخ بخبر الواحد والعمل على قبوله من هذا الطريق
ويقول ان العمل على قبول خبره من جهة الاحاد غير النسخ بها وعلى هذا يحمل ما روي في قصة اهل قبا
ويقول قد كانوا اعلموا ان النسخ واقع فلما انتهى اليهم خبر وقوعه عملوا عليه وليس هذا اثباتا
للنسخ بخبر الواحد وانما يجري مجرى اثبات تاريخه له وهذا جائز وهذه طريقة ابي علي وقد اومى
اليها الشافعي والجواب عن تعلقهم بخبر فاطمة بنت قيس ان ظاهر ما روي عن عمر وغيره فيه
لا يتناول موضع الخلاف لان المروي في هذا الباب انهم قالوا لا ندع كتاب ربنا لقول امراة
وكذلك يقول لان تركه بخبر الواحد لا يجوز فليس التخصيص من الترك في شيء على ما بيناه فيما تقدم
والوجه في تركهم حمل خبرها على التخصيص انهم اتهموها بالنسيان ولذلك قد روي عن عمر انه قال
لعلها نسيت او وهمت من حيث كانت القصة مختصة بها فلم تكن مشهورة الا انهم امتنعوا
من تخصيص الكتاب به من حيث كان من اخبار الاحاد بدلالة ما قد بيناه من قبولهم اخبار الاحاد
مع كونها مخصصة للكتاب فاما من يفصل من مخالفينا بين كون العموم مخصصا وبين سلامته منه
فانه يعتمد في ذلك انه اذا كان سليما من التخصيص فانه حقيقة والتعلق بظاهره صحيح فلا يجوز تركه
بخبر الواحد واذا دخله التخصيص فقد صار مجازا او مجملا فلا يمتنع تخصيصه بخبر الواحد والذي
يدل على فساده ان الدليل الذي ذكرناه قد سوى بين الموضعين في وجوب استعمال خبر الواحد
وما تعلقوا به فلا يلزم لان دخول التخصيص فيه وكونه مجازا لا ينافي ولا يمنع من التعلق
بظاهره فيما عدا التخصيص او لا يمنع من التعلق بظاهره فيما عداه وقد بينا طرفا منه فيما تقدم ونحن
انما نخص بخبر الواحد ما لولاه لكان ثابتا بظاهر اللفظ واما المجمل وما هو في حكم المجمل مما لا يعلم المراد منه
بظاهره فالقول بتخصيصه لا يصح وان قالوا ان التعلق بظاهره يختص فيما عدا المخصص فلا فصل بينه
وبين ما لم يدخله التخصيص في انه متى جاز تخصيص احدهما بخبر الواحد جاز تخصيص الاخر ايضا وسببه
احدهما مجازا دون الاخر لا يوثر في ذلك من حيث اشتراك كل واحد منهما بعلم المراد منه بظاهره
واما من يذهب منهم الى انه ان خص بالاستثنا فتخصيصه بخبر الواحد لا يجوز فانه يعتمد الى ان الشيع
من ذلك من حيث يقول ان المخصوص بالاستثنا لا يكون مجازا وانما المجاز منه هو المخصوص
بالادلة المنفصلة وقد بينا فساده فيما تقدم ودللنا على ان المخصوص بالاستثنا هو الذي يصح التعلق
بظاهره دون المخصوص بالادلة المنفصلة فلا فصل بين الموضعين في هذا الباب لان التخصيص عندنا
اذا اثر فيما لم يرد باللفظ دون ما اريد به حتى يكون المتناول منه ما هو الذي
يتناوله اللفظ فالتعلق بظاهره صحيح

سوا كان التخصيص استثنا او غيره وسنبين الدلالة على هذا في موضعه وهذا يكشف عن فساد
ما ذهبوا اليه في الفصل بين التخصيص بالاستثنا وبين التخصيص بغيره مسالة اختلف اهل
العلم المثبتون للقياس في تخصيص العموم به فذهب قوم منهم الى ان العموم لا يخص بالقياس وهو قول
ابي علي والنه كان يذهب ابو هاشم اولا وذهب اليه بعض الفقها وذهب قوم منهم الى انه يخص
بالقياس الجلي ولا يخص بالخفي وهو قول بعض اصحاب الشافعي ومنهم من يقول ان العموم ان كان دخله
التخصيص جاز ان يخص به وان كان سليما من التخصيص لم يجز تخصيصه وذهب بعض اصحاب ابي حنيفة
الى انه يجوز تخصيصه به على كل وجه وهو قول ابي الحسن الكرخي واليه ذهب الشافعي وكثير من اصحابه
وبه قال ابو هاشم اخيرا وهو الصحيح عندنا واحتج القايلون بالمنع منه بوجوه منها ان العموم نص
فلا يجوز استعمال القياس معه لان سبيل القياس ان يستعمل ضرورة عند فقد النص واستعماله في
تخصيص العموم يكون استعمالا للقياس في موضع قد اغنى عنه النص وهذا لا يجوز ومنها ان العموم اصل
للقياس فاذا استعمل فيما اقتضى العموم خلافه كان الفرع قد اعترض به على الاصل وهذا لا يصح لان الفرع
من شانه ان يتبع الاصل ومنها ان من شرط صحة القياس ان لا يكون في الاصول ما يخالفه
فلو خص العموم لكان العموم مخالفا له وهذا يقتضي فساده ومنها خبر معاذ وهو قوله حين قال له
رسول الله صلى الله عليه وسلم بماذا تحكم قال احكم بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال احكم
بسنة رسول الله قال فان لم تجد في سنة رسول الله قال اجتهد رايي فاخبر بانه يجتهد ويقيس في
الموضع الذي لا يجد فيه الكتاب او السنة وصوب النبي صلى الله عليه وسلم قوله في ذلك فقال
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله وهذا يدل على ان استعمال القياس في موضع قد ورد فيه العموم لا
يصح من حيث يكون قياسا فاسدا ومنها انه لو جاز ان يخص به العموم لجاز ان ينسخ به لان النسخ
التخصيص رفع بعض ما تناوله العموم كما ان النسخ رفع جميعه فان جاز رفع بعضه به جاز رفع
كله ومنها ان العموم يقتضي العلم والقياس يقتضي غالب الظن ولا يجوز ان يعترض به عليه والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه من جواز تخصيص العموم بالقياس هو ان القياس دليل مقطوع به
كالعموم وليس من شرط صحته ان لا يكون مخصصا للعموم فاستعماله واجب وان ادى الى تخصيصه
فان قيل ولم قلتم انه ليس من شرط صحته ان لا يعترض العموم وفي هذا وقع الخلاف فالجواب
ان الدليل عليه اجماع الصحابة لانهم لم يفصلوا في استعماله بين الموضع الذي يودي الى تخصيص العموم وبين
الموضع الذي لا يودي اليه وهذا ظاهر من طريقتهم الا ترى انهم استعملوا ضروبا من الاجتهاد في
مسالة الحرام وان كان الاجتهاد فيها مخصصا لعموم الكتاب وهو قوله تعالى لم تحرم ما
احل الله لكم واستعملوا الاجتهاد في حجب الاخوين الام عن الثلث وان
كان ذلك مخصصا لظاهر الكتاب ونظاير ما ذكرناه كثيرة وايضا فقد ثبت ان
الشرع المثبت للقياس قد دل على صحته على سبيل العموم دون التخصيص اذ لو ادلى ذلك لاحتج
في كل باب يستعمل فيه القياس الى دليل مفرد على جواز استعماله فيه واذا ثبت هذا وجب
ان يصح استعماله في كل حكم يتاتى استعماله فيه الا فيما يستثنيه الدليل وهذا يقتضي استعماله
فيما يودي الى تخصيص العموم كما يستعمل فيما لا يودي اليه والجواب عن الوجه الاول ان تخصيص
العموم بالقياس لا يقتضي استعماله في خلاف ما تناوله النص وهذا هو

المنكر لأنه يكشف عن كون العموم غير متناول لمقتضاه وأنه غير مراد به فإذا لم يستعمله إلا فيما
لا نص فيه فإن قيل لم صار القياس بأن يعترض به على العموم فيحكم بأن مقتضاه غير مراد به أولى من
أن يعترض بالعموم عليه فيمنع من جواز استعماله في خلاف ما يقتضيه ظاهره فالجواب أن القياس
بأن يكون معترضا أولى من العموم لأنه دليل لا يدخله الاحتمال ولا يقع إلا على وجه واحد فلو اعترض
بالعموم عليه لأدى ذلك إلى إسقاطه أصلا وليس كذلك العموم لأنه يعترضه الاحتمال من حيث كان
دليلا لفظيا يصح أن يقع خاصا كما يقع عاما وأن يقع مجازا كما يقع حقيقة والقياس يكشف
عن وقوعه على الوجه الذي أريد به دون سائر الوجوه المحتملة فالاعتراض به عليه على هذا الوجه
لا يكون إسقاطا له فصار القياس بأن يكون معترضا على العموم أولى من أن يكون العموم معترضا
عليه والجواب عن الثاني أن تخصيص العموم بالقياس لا يقتضي الاعتراض على أصله لأن
أصل القياس إنما يعبر به عن الدليل الذي علم به صحته أو على النص الذي حمل عليه الفرع وإذا
استعمل القياس في تخصيص العموم لم يعترض على واحد منهما أما دليل القياس فلأنه يشهد في أنه
لم يعترضه وأما النص المتناول للحكم فكيف يعترضه وهو محمول عليه ومستنبط منه وإنما
يخص عموما هو أصل لقياس آخر لأنه وهذا لا يمنع منه على أنه على التحقيق لا يعترض شيئا من
الأصول وإنما يكشف عن المراد به على ما بيناه لأنا إذا خصصنا العموم بالقياس فإنما نقيس ما
دخل تحت آية تحليله من طريق اللفظ على الحكم الذي تناولته آية محرمة فنخص به الآية المحللة نحو
حملنا الأرز على البر في تحريم التفاضل وفساد العقد الذي اقتضاه آية تحريم الربا فنخص به قوله
تعالى أحل الله البيع وكان أبو هاشم ينصر هذا القول فقيل رجوعه عنه بأن استعمال القياس في تخصيص
العموم لا يصح من حيث علمنا أن تخصيص آية البيع بقياس الأرز على البر في التحريم ليس بأولى من تخصيص
آية الربا بالقياس على آية البيع في التحليل وإذا لم يكن أحد القياسين أولى من الآخر وجب أن يسقطا
ولا يعمل بكل واحد من الآيتين على عمومها وظاهرها وهذا الاعتبار لو صح لكان يقتضي فساد
القياس الواقع بين عمومين مختلفين دون كل قياس يخص العموم وهو مما يبعد الاعتماد عليه
لأنا إذا خصصنا آية البيع بالقياس الذي حمل به الأرز على البر فإنما نجعله أولى من غيره لأن
دليل الصحة به دون ما سواه أو لمضامة الأمارات التي تقتضي تعيينه على غيره ألا ترى أنا إنما
نقيس الأرز على البر في تحريم التفاضل دون غيرهما لا يقتضي تحريمه ولا يمنع فيه الربا لقيام الدلالة
على وجوب حمله عليه دون غيره من صحة ذكرنا أن العلة في التفاضل في البر إذا تقدم وحصل العلم
بوجود القياس وحصلت الأمارة المقتضية لحمل الأرز عليه كان حمله عليه أولى وأوجب فكيف
يصح القول بتساويهما وأن أحدهما ليس بأولى من الآخر وهذا بين والجواب عن الثالث أنا
إن سلمنا ما ذكره القادح في قولنا لأن الخلاف من ورائه وهو أن الأصول المعتبرة في هذا الباب
ما هي فعندنا أن الأصل هو المراد بالعموم دون اللفظ والاسم والقياس لم يعترضه ولم ينقض
خلافه ومن خالفنا يزعم أن الأصل هو الاسم فكيف يصح تعلقهم بهذا الوجه مع كون الخلاف فيه
والجواب عن الرابع أن التعلق به لا يصح لأن الخبر نص تضمن ترتيب الكتاب على السنة
كما تضمن ترتيب السنة على الاجتهاد وهذا لا يمنع عندنا في هذه المسألة من تخصيص
الكتاب بالسنة فيجب أن لا يمنع أيضا من تخصيصها بالاجتهاد

بالاجتهاد والمراد بما قاله معاذ عندنا هو أنه إذا لم يجد الحكم منصوصا عليه على سبيل التعيين
المزيل للاحتمال عدل إلى الاجتهاد وهكذا نقول لأن النص إذا تناول حكما معينا على وجه يقع العلم
به لم يجز استعمال القياس في خلافه والجواب عن الخامس وجوه منها ما أجاب به شيخنا
أبو عبد الله وهو أن النسخ به كان لا يمتنع لولا حصول الإجماع على امتناعه لأن المعلوم من أحوال الصحابة
رضوان الله عليهم أنهم كانوا يمتنعون من القياس إذا أدى إلى رفع حكم القرآن ويبطلونه وإنما كانوا
يستعملونه في صرف اللفظ إلى وجه دون وجه وهذا الجواب صحيح مستمر مع القول بتخصيص العلة
لأن من يجوز ذلك لا يمكنه أن يحتج به من حيث يؤدي ذلك إلى أن يقع القياس خاصا وأن جواز العدول عنه
فيما علم أنه لا يجوز نسخه ومنها أن النسخ به لا يجوز لأنه يقتضي فساده في موضوعه من حيث يقتضي أنه
استعمل فيما منع منه النص ويخالفه وهذا الجواب يستمر على قول من يمنع من تخصيص العلة
ومنها ما أجاب به أبو هاشم وهو أن من حق القياس أن لا يستعمل في رفع ما تعبدنا بفعله واستعماله في
النسخ يؤدي إليه وليس كذلك استعماله في التخصيص لأنه يكشف عن كون مقتضاه غير مراد
فإن قيل النسخ أيضا يمكن أن يقال فيه أنه يكشف عن كونه غير مراد فيمن يؤدي اجتهاده إلى نسخه
قيل فالجواب أنه إذا كان قد تقدم العلم بأن حكم النص لا يجوز أن يرتفع حمله بعد انقطاع
الوحي مع بقاء التكليف لم يصح استعمال القياس في خلافه ورفعه ولا يصح مع هذا العلم أن يقال
أنه يعلم كونه غير مراد أصلا بالقياس والجواب عن السادس ما بيناه وأوضحناه في
مسألة تخصيص العموم بخبر الواحد وأما من يذهب منهم إلى جواز تخصيصه بالقياس الجلي
دون الخفي فالذي يدل على فساد قوله أنه إن أراد بالجلي ما يوجب القطع عليه ويزيل حكم الاجتهاد
فهذا يقتضي صحة القياس ويفسد هذا الاعتبار بفعل الصحابة وهو ما بيناه من تخصيصهم العموم
بقياس لم يبلغ هذا المبلغ وإن أراد به قياسا لا يزول معه حكم الاجتهاد فلا فرق بينه وبين
ما سماه خفيا في هذا الباب لأنه متى جوز تخصيصه بقياس معرض للاجتهاد وغير مزيل له
لزمه أن يجوز تخصيصه بكل قياس يجري هذا المجرى سواء سماه جليا أو خفيا فإن قال إن يريد
به الاجتهاد الذي يوجب نقض حكم الحاكم بخلافه قيل له فهذا هو القسم الأول الذي
ذكرناه وتكلمنا عليه لأن حكم الحاكم لا ينقض إلا بما يجب القطع عليه ولا مساغ للاجتهاد
معه مسألة اختلف أهل العلم في المطلق والمقيد إذا وردا في باب واحد وجنس
واحد كالكفارات ونحوها نحو إطلاقه تعالى كفارة الظهار وتقييده كفارة القتل بالإيمان على
ثلاثة أقوال أحدها أن المطلق يجب أن يحمل على المقيد ويحكم فيه بالتقييد من غير اعتبار دليل
يقتضيها وقياس به يحمل أحدهما على الآخر وهو قول جماعة من أصحاب الشافعي والثاني أن المطلق
لا يحمل على المقيد بحال ولا يحكم فيه بحكمه ولا يجوز استعمال القياس في حمله عليه وهو قول أصحاب
أبي حنيفة رحمة الله عليه وإليه ذهب أبو الحسن الكرخي والثالث أن المطلق يحمل على المقيد
متى كان هناك دليل أو قياس يقتضي حمله عليه ومتى لم يكن هناك دليل أو قياس يقتضي
ذلك فلا يجوز حمله عليه وإليه ذهب كثير من أصحاب الشافعي وهو الصحيح عندنا

واتفقوا على ان حكما واحدا اذا اطلق في موضع وقيد في موضع آخر فالحكم للتقييد وهذا كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكاة وقوله في اربعين شاة شاة فاطلقه في موضع وقيده في موضع آخر واحتج القائلون بالمذهب الاول بان الحكم المقيد اذا اطلق من جنسه حكم آخر علم ان المقيد في موضع الاطلاق كالشهادة لما قيدت بالعدالة في موضع واطلقت في موضع عقل في موضع الاطلاق وجوب اقترانها بالعدالة وبان القرآن من حقه ان يجري مجرى كلمة واحدة فيجب ان يحمل فوائده واحكامه في حكم الجمع المضموم بعضها الى بعض بالواو وقد روي هذا المعنى عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب صلوات الله عليه وهذا يقتضي ما قلناه من ضم المطلق الى المقيد واحتج القائلون بالمذهب الثاني ان المطلق لو حمل على المقيد فاستفيد منه حكم التقييد لكان اثبات هذا الحكم زيادة والزيادة في الحكم تقتضي نسخه واثبات النسخ بالقياس لا يجوز قالوا ولا يجوز ان يقال ان المطلق اذا اجري عليه حكم المقيد كان ذلك تخصيصا لا نسخا لان ايجاب الرقبة يفيد الشخص دون الايمان صفة له فاطلاق ايجاب الرقبة يفيد الشخص فقط واذا ضم اليه اعتبار الايمان كان ذلك زيادة في الحكم لا تخصيصا لان من حق التخصيص ان يتناول اللفظ المخصوص منه واذا تناول التخصيص ههنا الصفة والمخصوص هو الشخص كان التخصيص متناولا لما لم يتناوله اللفظ المخصص وهذا لا يجوز والذي يدل على صحة ما نذهب اليه من ان المطلق لا يحمل على المقيد من غير دليل او قياس ان من حق اللفظ ان يحمل على ما يفيده ظاهره ولا ينصرف عن ذلك الى زيادة او نقصان الا بدلالة تقتضيه ولا يجوز خلاف ذلك يؤدي الى بطلان الحقائق واذا كان ذلك كذلك فمن حق المطلق ان يحمل على ما يفيده الاطلاق كما ان من حق المقيد ان يحمل على ما يفيده تقييده ولا يجوز ان يجعل الحكم المطلق مقيدا لكون حكم آخر مقيدا كما لا يجوز ان يجعل اللفظ العام مخصوصا لكون عام آخر مخصوصا وكذلك القول في المطلق والمشروط ونحو مثل هذا يلزم عليه ما يلزم على القول بان الاستثناء الذي يذكر بعد القرآن والخطاب بزمان طويل يؤثر فيه وقلة الفقه بالكلام وبعيد الوقوف على فوائده وهذا بين فاما ما يدل على جواز حمله عليه اذا كان هناك قياس يقتضيه فهو قيام الدلالة على صحة استعمال القياس في الاحكام ومتى امكن ذلك فلا مانع يمنع منه واذا كان كذلك فاستعماله صحيح واثبات الحكم الذي يقتضيه من التقييد واجب وقولهم من يجعل المانع من استعمال القياس في هذا الموضع هو انه يؤدي الى اثبات النسخ بالقياس فانا سنبين فساده عند الكلام في الاعتراض على ما يحتج به هذه الطائفة والجواب عن اول ما احتج به القائلون بالمذهب الاول ان الحكم المقيد في موضع لا يجب ان يعقل منه ان الحكم المطلق يجب ان يكون مقيدا كما ان العام المخصوص في موضع لا يعقل منه ان عاما آخر يجب ان يكون مخصوصا وان كانا وردا في باب واحد الا ترى ان تخصيص قوله تعالى اقتلوا المشركين لا يعقل منه تخصيص آية قبل [illegible] المحاربين وقد اوضحنا فساد هذا الاعتبار فيما قدمناه من الكلام فاما تعلقهم في ذلك بالشهادة فانه فاسد لان وجوب اقتران العدالة بالشهادة في موضع اطلاقها انما علم بدلالة مبتداة دلت على ان من شرط صحة الشهادة اقترانها بالعدالة لا لكونها مقيدة في موضع والجواب عن الثاني ان ما ذكروه من ان القرآن يجب ان يجري مجرى كلمة واحدة في فوائده واحكامه

يكون كالمضموم بعضها الى بعض فان سلم ذلك لا يدل على ما ذهبوا اليه لان اكثر ما فيه ان يجعل المطلق والمقيد كالمضموم احدهما الى الآخر بالذكر ولو كانا كذلك لما وجب ان يكون المطلق مقيدا الا ان الله تعالى لو كان جمع بين آية الظهار وآية القتل فقال والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة مؤمنة لما وجب ذلك ان تكون الرقبة المطلقة في كفارة الظهار مقيدة بالايمان لكون كفارة القتل مقيدة به وما روي عن امير المؤمنين علي عليه السلام في ذلك فالاقرب فيه ان يكون المراد به ان عموم القرآن اذا خص بتخصيص منفصل عنه وجب ان يجعل التخصيص كالمضموم الى العام وكذلك المجمل منه اذا بين في موضع منفصل عنه وجب ان يجعل كالمقترن به ليتم فوائد الكل فعلى هذه الطريقة يجب ان يجعل القرآن كالكلمة الواحدة وهذا ابعد مما قالوه والجواب عما احتج به القائلون بالمذهب الثاني من وجهين احدهما ان تقييد الرقبة بالايمان يقتضي التخصيص لا الزيادة في الحكم وان اقتضى زيادة في اللفظ وهذا لا يؤثر لان كل تخصيص لفظي لا بد من ان يقتضي زيادة لفظ وانما قلنا هذا لان الرقبة وان كانت مختلفة عبارة عن الشخص دون الصفة كالايمان والكفر فان الرقاب اذا كانت مختلفة في كونها مؤمنة وكافرة كما انها مختلفة في كونها سليمة وسقيمة فتقييدها بالايمان يقتضي ان يكون المجزي منها اقل مما كان يجزي لو كانت مطلقة غير مقيدة بالايمان وهذا تخصيص في الحقيقة لانه يجري مجرى ان يقول فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة او الا ان تكون كافرة فاما قولهم ان التخصيص من حكمه ان يتناول اللفظ المخصوص منه فبعيد لان التخصيص ينقسم فمنه ما يكون المخصوص منه كقولهم رايت الزيدين الا زيد بن عبد الله ومنه ما لا يتناول اللفظ المخصوص منه كقولهم رايت الرجال الا زيدا وكقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ومنه ما يكون تخصيصا من جهة المعنى وهو ان يتناول اللفظ جنسا ثم يقيد بصفة لا يشمل جميعه فيكون ذلك تخصيصا من حيث اخرج ما لا يشتمل على تلك الصفة منه كقول القائل تصدق بالدراهم التي في الكيس الصحيحة لان تقييدها بذكر الصحيحة يكون تخصيصا لا محالة من حيث يقتضي خروج المكسر منها عن جملة ما تناوله الامر بالصدقة وقوله فتحرير رقبة مؤمنة يجري هذا المجرى في انه يقتضي تخصيص الجنس المذكور من الشخص بقيد ببعض صفاتها فاخرج منه ما لا يشتمل على تلك الصفة وهذا بين فان قيل المراد مما قلناه ان التخصيص يجب ان يتناول حكم اللفظ ولم نرد به نفس اللفظ فالجواب ان هذا يفسد بما بيناه اخيرا من جواز التخصيص من جهة المعنى وهو ان يتناول صفة ما يتناوله لفظ الحكم المخصوص نحو ما ذكرناه من قول القائل تصدق بالدراهم التي في الكيس الصحيحة ويجوز ان يقول اقتلوا المشركين وما جرى مجرى ذلك والثاني ان ذلك لو اقتضى زيادة في الحكم لما اوجب كونه نسخا لان الزيادة في الحكم لا تقتضي النسخ على كل وجه وسنشرح الكلام في هذا الباب عند ذكر مسائل الخلاف في الناسخ والمنسوخ بمشية الله تعالى ان شاء الله

مسألة اختلف اهل العلم في تخصيص العموم بفعل النبي صلى الله عليه وصورة المسألة ان يرد النهي عن افعال على سبيل العموم ثم يفعل النبي صلى الله عليه وسلم بعض تلك الافعال فذهب بعضهم الى ان فعله يكون خاصا له ولا يعترض به على النهي العام بل يجري العام على عمومه وهذا قول ابي الحسن الكرخي لانه حمل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم

بعض الصحابه

من كشفه عن فخذه بمشهد من الصحابة على هذه الطريقة فجعل ذلك خاصا له صلى الله عليه وسلم ولم
يخص به النهي الوارد عن كشف العورة وذهب إلى هذا بعض أصحاب الشافعي فحمل ما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم في ميمونة وهو محرم على أنه كان خاصا له وذهب بعضهم إلى أن فعله صلى الله عليه
وسلم لا يخص به العام وهو قول الشافعي ولهذا خص نهيه صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة
لغائط أو بول بما روي من قعوده على لبنتين مستقبلا بيت المقدس فخص البنيان من جملة ما
تناوله النهي بهذا الفعل واحتج القائلون بالمذهب الأول بأن فعله صلى الله عليه وسلم
يخصه ولا يتعداه فلا يتعلق به بنا وإذا لم يكن له تعلق بنا لم يجز أن يخص الأمر والنهي المتناول لنا
لأن ما يخص به كالعام لا بد من أن يتعلق بنا والذي يدل على صحة القول الثاني أن دلالة السمع قد دلت
على أن حكمه صلى الله عليه وسلم في الشرعيات حكمنا إلا فيما خصه الدليل فصارت أفعاله الشرعية
بهذه الدلالة كأقواله وإذا جرى فعله في هذا الباب مجرى قوله وجب أن يخص به العام كما يخص بالقول
فإن قيل أليس من قولكم أن قوله يقدم على فعله للعلة التي اعتمدتموها وهي تعلق القول بنا دون الفعل
وإن كان حكمه حكمنا على سواء في الأفعال الشرعية فما الذي يلزمكم مما قلناه فالجواب أنا إنما
نقدم القول على الفعل إذا تعارضا ولم يمكن البناء فيهما واحتيج إلى إسقاط أحدهما فنرجح القول
لما له من المزية وهي تعلقه بنا فأما إذا أمكن الجمع بينهما بأن يبنى القول على الفعل كما يبنى العام على
القول الخاص مع قيام الدلالة على أن فعله الشرعي بمنزلة قوله فلا يصح غير ما قلناه والجواب عما
احتج به من ذهب إلى القول الأول هو ما بيناه من أن فعله إذا كان شرعيا فهو في حكم
المتعدي إلينا من حيث ثبت أن حكمه وحكمنا في الشرعيات سواء فجرى فعله مجرى قوله من هذا
الوجه فإذا ثبت هذا فمن خالف في هذه المسألة لا يخلو من أن يقول إن فعله صلى الله عليه وسلم على الإطلاق
لا يتعداه ولا يخص به العام أو ينكر الدلالة على أن حكمه في الشرعيات كحكمنا أو يقول إن فعله من سبيله
أن يجعل خاصا له مع قيام الدلالة على ما ذكرناه فإن قال بالوجه الأول فلا خلاف فيه لأن الدلالة
لو لم تدل على أن أفعاله الشرعية بمنزلة أقواله من الوجه الذي ذكرناه لكان سبيل فعله أن
يكون مقصورا عليه وأن لا يخص به قوله وإن قال بالوجه الثاني فهو ما أثبتناه في فساده وإن مع
قيام الدلالة على الأصل الذي ذكرناه لا يمكن غير ما ذهبنا إليه مسألة اختلف أهل العلم
في العموم إذا ورد على سبب هل يجب قصره عليه أو إجراؤه على ما يفيده ظاهره فذهب نفر
منهم إلى أنه يجب قصره على السبب وهو قول جماعة من أصحاب
الشافعي وذهب أكثر أهل العلم إلى أن الواجب حمل الكلام على ما يفيده ظاهره من دون
اعتبار السبب وإليه ذهب أبو الحسن الكرخي وجماعة من أصحاب الشافعي واحتج القائلون
بالمذهب الأول بوجوه منها أنه لو لم يجب حمله على السبب لكان الخطاب لا
يؤخر الحكم إلى وقت حدوثه وفي تأخيره إلى حال حدوثه دلالة على أنه يجب قصره عليه ومنها أن سبب
الخطاب إذا كان سؤالا فلا بد من قصره عليه ليصح كونه جوابا عنه لأن من حق الجواب أن يكون
مطابقا للسؤال فلو حمل عليه وعلى غيره خرج من أن يكون مطابقا له ومنها أن الخطاب إنما يكون
جوابا إذا قصد به المجيب أن يجعله جوابا عما وقع السؤال عنه ويكون مبينا للحكم على
طريق الابتداء إذا قصد به أنه مبتدأ فلو صح أن يكون الخطاب

٤

الواحد مشتملا على الجواب والابتداء بيانا وجب أن يكون المخاطب به قاصدا إلى أن يكون مجيبا
ومبتدئا بالخطاب الواحد وهذا في الحكيم المتعذر والذي يدل على صحة المذهب الثاني ما اعتمده
شيخنا أبو عبد الله وهو أن الدليل الذي يجب الانتهاء إلى مقتضاه هو الخطاب دون السبب
إذ السبب لا يفهم منه شيء فيجب أن يعتبر ما يقتضيه ظاهره فيحمل عليه كما أنه يجب اعتبار
صورته في كونه أمرا أو نهيا فيحمل على ذلك من غير اعتبار حال السبب فيه وأيضا فقد
علمنا أن الخطاب لو انفرد عن السبب لوجب حمله على ما يقتضيه ظاهره فكذلك إذا اقترن به السبب
لأن اقترانه به لا ينافي الوجه الموجب لإجرائه على ظاهره وهو كونه حقيقة فيما أفيد به ويحمل عليه
ومما يبين صحة ما قلناه أيضا أن حادثة لو وقعت ولم يقع السؤال عنها فبين النبي صلى الله عليه
وسلم حكمها بلفظ يشمله ويشمل غيره من الأحكام لكان حصولها لا يمنع من حمل الخطاب على جميعها
فكذلك إذا بينها وقد وقع السؤال لأن تقدم السؤال لا يمنع من ذلك ولا ينافيه ولا يؤثر في فائدة
الخطاب وعلى هذه الطريقة يجري فعل الصحابة والتابعين لأن آية اللعان نزلت في هلال بن أمية
ولم يقصر حكمها عليه بل جعل ذلك حكما لكل من رمى زوجته بالزنا وآية الظهار نزلت في أوس بن
الصامت وقد قيل في سلمة بن صخر وجعل حكم كل مظاهر حكمه في موجبها واعلم أن
الأصل الذي يجب أن يبسط في هذا الباب ليتصور المسألة على وجهها هو أن السبب
الذي وقع الخلاف في أن الخطاب يقتصر عليه أو لا يقتصر المراد به الأمر الذي يدعو إلى ذكر
الخطاب المفيد للحكم وهذا الأمر ينقسم قسمين أحدهما أن يكون سؤالا عن حكم حادثة والثاني وقوع
حادثة يجب بيان حكمها وإن لم يقع السؤال عنها فالخطاب الوارد جوابا عن سؤال
يقع ينقسم قسمين أحدهما أن يكون مطابقا للسؤال والثاني يكون أعم منه وما كان أعم فهو
ينقسم قسمين أحدهما أن يكون أعم في حكم ما وقع السؤال عنه والثاني أن يكون أعم مما يخالفه ويشمل
على بيان الحكم الذي تضمنه السؤال وعلى أحكام أخر مخالفة له هذا إذا كان الجواب ظاهرا
مستقلا بنفسه لأنه إن لم يكن له ظاهر مستقلا بنفسه وكان في حكم المجمل فلا شبهة في أنه
يجب حمله على السبب ليكون مفيدا وإذا كان الجواب مطابقا للسؤال فلا خلاف في
وجوب حمله عليه ومثاله أن يسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن نكاح المرأة على عمتها
أو خالتها هل يجوز فيقول لا يجوز نكاحها وإن كان الجواب أعم من السؤال فيما يقصد وفي خلافه
فلا خلاف أيضا في وجوب حمله على الكل وهذا كقوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن
الوضوء بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فأجاب بما تضمنه السؤال وضم
إليه بيان أحكام أخر له وجواز شربه وإزالة النجاسات به واستعماله في سائر الوجوه
التي يستعمل فيها الماء لأنه وصفه بأنه طهور يجمع الكل وإن كان الجواب أعم من السؤال في حكم
ما تضمنه فهو موضع الخلاف في هذا مثل قوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عمن ابتاع عبدا
واستغله ثم وجد به عيبا الخراج بالضمان لأنه أفاد حكم ما سئل عنه وحكم جميع ما يتعلق
بالضمان من سائر المبيعات وغيرها وقد دللنا على أن الواجب فيما يجري هذا المجرى
حمل الخطاب على ظاهره من دون اعتبار سببه ومثال ما ذكرناه أخيرا من كون

الجواب غير مستقل بنفسه في الافادة فيحتاج الى تعلقه بالسبب مثل ما روي من قوله صلى الله
عليه وسلم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف قال فلا اذا لان قوله فلا
اذا لا ظاهر له فان لم يعلق بالسوال المتقدم لم يفد ولا يدخل فيما ذكرناه من قسمة الجواب ان يكون
قاصرا عن السوال لان جواب النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز ان يكون قاصرا عما وقع السوال عنه
اذا كان ممن تمس الحاجة الى معرفته سوا وقع السوال من عامي او ممن كان من اهل الاجتهاد لان
الحاجة اذا مست الى معرفة حكم الحادثة فبيانه واجب ولو سئل عنها بعض المجتهدين
لم يجز ان يوخر الجواب فكيف النبي صلى الله عليه وسلم وانما يمكن الفصل بين ان يكون السوال صادرا
من جهة عامي او مجتهد من وجه اخر وهو ان السوال اذا وقع من عامي فلا بد من ان يكون الجواب
نصا مساويا لعين الحكم ولا يجوز ان يكون تنبيها عليه ولا احالة على بيان متقدم الا ان يكون ذلك في الشان
في الظهور والا بنتها بحيث يشترك فيه العلما والعوام وهذا مثل قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي
وقد ساله عن الوضو توضا كما امرك الله واذا كان السوال من جهة من يمكنه الاجتهاد جاز
ان يكون الجواب تنبيها على وجه يفضي الى معرفة الحكم او احالة على بيان متقدم ومثال الاول
قوله صلى الله عليه وسلم لعمر وقد ساله عن القبلة للصايم ارايت لو تمضمضت ثم مججته اكان
يضرك قال لا قال ففيم اذا ومثال الثاني قوله صلى الله عليه وسلم وقد ساله عن الكلالة يكفيك
اية الصيف والجواب عن سوال المجتهد على ما ذكرناه يجوز ان يكون على ضروب احدها ان يكون بيانا
للحكم على سبيل النص عليه والثاني ان يكون بيانا لبعضه على سبيل النص ولبعضه على سبيل التنبيه
والثالث ان يكون بيانا لجميعه على سبيل التنبيه والرابع ان يكون احالة على بيان متقدم وهذه الجملة
يكشف عما يحتاج الى تصوره في هذه المسالة هذا اذا كانت الاحالة على بيان متقدم او الاقتصار على التنبيه
مما لا يوخر الوقوف على الحكم الذي مست الحاجة الى الوقوف عليه او كانت الحادثة مما لا تمس الحاجة
الى معرفة حكمها في الحال فاما اذا كان التنبيه والاحالة مما يوخر الوقوف على الحكم والحكم مما تمس الحاجة
الى معرفته فلا يجوز الا ان يكون الجواب نصا عليه للمجتهد والعامي والجواب عن اول ما
احتج به مخالفونا فيها ان تاخير الخطاب الى وقت السبب لا يوجب قصره عليه لان هذا انما كان يجب
لو لم يكن لتاخيره الى وقته وجه يقتضيه الا وجوب حمله عليه وليس الامر كذلك لان الوجه في تاخيره
الى وقته هو تعلق المصلحة بذلك ولا فرق بين من يجعل ما ذكروه طريقا الى ايجاب قصره عليه وبين من يجعل
ذلك طريقا الى قصره على ذلك الشخص الذي وقع السوال عنه بعينه وعلى الوقت والمكان الذي حصل
الجواب فيهما وهذا ظاهر الفساد والجواب عن الثاني ان من حق الجواب ان يكون ناظما للسوال
ومفيدا للحكم الذي تضمنه ولا يجب ان يكون مقصورا عليه من حيث يجوز ان يفيد ما تضمنه ويفيد
غيره من الاحكام لان اشتماله على سائر الفوايد لا يخرجه من كونه جوابا عن السوال ومفيدا حكم ما تضمنه
كما ذكرناه من قوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن الوضو بما البحر هو الطهور ماوه الحل ميتته
والجواب عن الثالث انه لا يمتنع ان يقصد المخاطب الى ان يكون بخطاب واحد مجيبا عن
السوال ومبتديا بيان حكم اخر لا سيما على ما نذهب اليه من ان العبارة الواحدة يجوز ان يراد
بها معنيان مختلفان اذا لم يكونا متنافيين فان قيل في الجواب عنه انه لا يمتنع ان يقصد بخطاب
واحد ان يكون بيانا لما يشتمل عليه السوال ولغيره كان سديدا

مسالة اختلف اهل العلم في تخصيص العموم بمذهب الراوي

فذهب قوم منهم الى ان الراوي اذا صرف الخبر الذي رواه عن ظاهره الى ضرب من التخصيص وجب حمله عليه وهو قول
بعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله عليه واليه ذهب عيسى بن ابان وكان يبني على هذا الاصل ان الغسلات السبع
من ولوغ الكلب ليس بواجبة وان الخبر الوارد بذكرها محمول على الندب لان راويه ابو هريرة كان يذهب
الى ان الواجب منها الثلث ومنهم من يقول ان الراوي اذا عدل عن ظاهر الخبر لم يعتبر فعله ووجب الاخذ
بظاهره وان حمل الخبر على احد الوجهين اللذين يحتملهما ظاهره حمل عليه وذكر ان طريقة الشافعي يقتضي هذا
لانه حمل خبر الافتراق في البيع على تفرق المجلس من حيث حمله ابن عمر وهو راويه وكذلك ما روي
في خبر الربوا انه لا يجوز الا يدا بيد على ان المراد به حصول القبض قبل التفرق لان راويه وهو عمر حمل
عليه قوله صلى الله عليه وسلم ها وها وان قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه لا يختص به الرجال
دون النسا وان كان راويه وهو ابن عباس حمله على الرجال لان فيه عدولا عن الظاهر وقد قيل ان ما ذكره
الشافعي في خبر البيع وخبر الربوا لا يقتضي انه يعتبر فعل الراوي في حمل الخبر على احد الوجهين لانه انما حمل
الخبر على ما حمله عليه لان ذلك الوجه اظهر عنده في مقتضى اللفظ من الوجه الاخر ولا يستشهد على انه اظهر
من غيره بفعل الراوي ايضا وذهب كثير منهم الى ان التمسك بظاهر الخبر اولى من الرجوع
الى قول الراوي وحمله عليه وهو الذي حكاه شيخنا ابو عبد الله عن ابي الحسن الكرخي واحتج القايلون
بالمذهب الاول بوجوه منها ان الراوي اذا حمل الخبر على التخصيص وعدل عن ظاهره وجب ان نحكم بانه عرف
ذلك من قصد الرسول صلى الله عليه وسلم بالخبر اذ لو لم يعرف ذلك لما جاز ان يترك ظاهر امره وحسن
الظن به يقتضي حمل فعله على ما ذكرناه ثم يقتضي قبول روايته ومنها ان الراوي اذا وجب الرجوع اليه
في تاريخ الخبر وجب الرجوع اليه في اثبات المراد به ومنها ان قول الراوي امرنا بكذا او نهانا عن
كذا اذا وجب حمله على انه عرف الامر والنهي من قبل النبي صلى الله عليه وسلم كذلك حمله للخبر على التخصيص
وجب ان نحكم بانه عرفه من قوله صلى الله عليه وسلم والذي يدل على ان التمسك بظاهر الخبر اولى ان
الدليل الذي يجب الرجوع اليه والاخذ بمقتضاه هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم دون فعل
الراوي لان فعله امتثال لموجبه ووقع على ما يقتضيه فان صادف مقتضاه كان صحيحا وان خالفه كان
فاسدا فالاعتبار بنفس اللفظ الذي يجب ان يكون الامتثال مبنيا عليه بالامتثال يبين صحة هذا انه
لو وجب الرجوع الى فعل الراوي للعلة التي ذكروها لوجب الرجوع الى فعل غير الراوي من ساير الصحابة
لهذه العلة وهذا يقتضي ان يكون الاعتبار بافعال الصحابة دون اقوال النبي صلى الله عليه وسلم وان يكون
الحجة فعلهم دون قوله وهذا فاسد والجواب عن اول ما ذكروه انه يبطل الاول ان ما ذكروه
انما كان يجب لو لم يكن لانصراف الراوي عن ظاهر الخبر وجه الا ما قالوه من معرفته بقصد الرسول صلى الله
عليه وسلم فاما اذا كانت هناك وجوه يجوز ان يكون عدل عنه لاجلها دون علم بالقصد فانه
يتعلق به لبعد الا ترى انه يجوز ان يكون الراوي عدل عن ظاهره الى الوجه الذي حمله عليه لخبر اخر او لضرب
من القياس والاستدلال ومتى كان هذا مجوزا سقط ما قالوه فان قيل ما اوردتموه لا يقدح
فيما ذهبنا اليه لانه ان كان حمل الخبر على ما حمله عليه بخبر اخر او بضرب من القياس او الاستدلال الذي يحكم
ان نحمله ايضا عليه لان عندكم ان تخصيص العموم والظاهر بكل هذا واجب فالجواب
انه غلط لان تخصيصه بخبر اخر انما يجوز لنا اذا عرفنا الخبر وادى اجتهادنا الى قبوله فاما ما لا
نعرفه فلا يجوز لنا التخصيص به من حيث عرفه غيرنا لا سيما مع جواز ان لا يودي اجتهادنا

الى قوله لو عرفناه فكذلك القياس اذا خص به الظاهر اذا استعملناه نحن وافضى بنا الى غالب الظن فاما
اجتهاد غيرنا فانه لا يلزمنا فاذا كان هكذا بطل ما توهموه ولهذا نقول ان الراوي لو حمل ما رواه على انه
منسوخ لم يلزمنا حمله عليه من حيث يجوز ان يكون له في النسخ وما يوجبه مذهب لا نرتضيه فان
قيل فما قولكم ان لم يكن يحمل الخبر على الخصوص الا وجه واحد وهو حصول العلم بقصد الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم فيه الى التخصيص فالجواب انه قد قيل ايضا متى علمنا انه لا وجه لحمله على
ما حمله عليه الراوي الا العلم بقصده صلى الله عليه وسلم الى ذلك وجب حمله عليه اذ لو لم نقل بذلك لادى
الى ان يكون قد نسبنا الراوي الى مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم وقد علمنا ان الراوي كما لا يجوز ان ينسب
الى مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم فكذلك لا يجوز ان ينسب الى انه يعرف قصده صلى الله عليه
وسلم بالخبر وان مراده سوى ما يقتضيه ظاهره ولا لبسه ويكف عن ذكره مع علمنا بان ما يدعو
الى نقل الخبر يدعو ايضا الى بيان ذلك واذا اعتدل الوجهان وتعارضا وكان الغلط والسهو
جائزين عليه فالتمسك بظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم اولى وهذا الوجه الاخير اقوى من الاول
والجواب عن الثاني ان الرجوع اليه في اثبات التاريخ انما وجب لانه مما لا مساغ
للاجتهاد فيه ولا يجوز اثباته الا من طريق العلم وليس كذلك التخصيص والجواب عن الثالث
انا انما نحمل ما رواه على انه من قبل الرسول صلى الله عليه وسلم لانا نرى قوله امرنا او نهينا يجري ان ينقله
عنه صلى الله عليه وسلم ونسبته اليه من حيث كان عرف الصحابة يقتضي ذلك وهذا ايضا مما لا مساغ
للاجتهاد فيه فاما من يفصل بين عدول الراوي عن ظاهر الخبر وبين اخذه باحد الوجهين اللذين
يحتملهما فانه بعيد لما بيناه من ان الدليل هو اللفظ دون الامتثال فاذا كان كذلك وجب اعتباره
فيما حمله عليه من الوجوه التي يحتملها كما يجب اعتبار ظاهره اذ العلة في الموضعين واحدة ه ه

مسالة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان العموم اذا ورد متناولا لحكم من الاحكام
وورد خطاب اخر متناولا لبعض ما دخل تحت ذلك العموم مما يصفه وافاد فيه ذلك الحكم
بعينه فهذا الخطاب يجب ان يكون مخصصا للعموم وموجبا للقطع على ان المراد بالعموم هو هذا الذي
الذي تناوله الخطاب الثاني دون ما سواه وذلك كقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا
على المتقين وقوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن
على الموسع قدره وعلى المقتر قدره قال فسبيل الاية الثانية ان تخص عموم الاية الاولى وهي قوله
وللمطلقات متاع بالمعروف ويجب ان يحكم بان المراد بها المطلقات المذكورات في الاية الثانية
وهن اللواتي لم يمسسن ولم يفرض لهن المهر دون سائر المطلقات وذهب عامة الفقهاء الى ان
الخطاب المتضمن لذكر بعض ما دخل تحت العموم لا يقتضي تخصيصه بل يجب حمل العام على عمومه
وحمل الخطاب الثاني على ما تضمنه افرد بالذكر للتاكيد او ما يجري مجراه مما سنبينه من بعد
وهو الصحيح واحتج من ذهب الى صحة القول الاول بانه لو لم يكن المراد بالخطاب الثاني تخصيص
الاول لكان لا فائدة في افراد ما اشتمل عليه بالذكر وتعليق الحكم بهم مع دخولهم تحت العموم وبان
تعليق الحكم ببعض ما اشتمل عليه العموم بصفة مخصوصة من جملة من دخل تحت العموم لو وجب انتفاء الحكم
عن سواهم كما على اصله في القول بدليل الخطاب ه والذي يدل على ان ما ذكره لا يقتضي التخصيص ان
الخطاب انما يصح حمله على التخصيص اذا كان الحكم الذي تضمنه

جاريا مجرى المنافي للحكم الذي تضمنه العموم حتى يكون التخصيص في حكم الاستثناء ويكون المخصوص في حكم
المستثنى منه فاما اذا كان الخطابان جميعا الاعم والاخص مفيدين لحكم واحد فالاعتراض باحدهما على
الاخر لا يصح لانهما يجريان مجرى دليلين يفيد احدهما الحكم في شيء ويفيد الاخر الحكم في شيء واحد فان
بناء احدهما على الاخر لا يصح والجواب عن الوجه الاول ان ما قاله انما كان يلزم لو لم يكن لافراد
بعض من دخل تحت العموم بالذكر وتعليق الحكم بهم وجه مفيد الا التخصيص وكان يخرج متى لم يحمل على
ذلك من كونه مفيدا فاما اذا كان لافرادهم بالذكر فوائد اخر سوى التخصيص فحمله عليها لا يجوز وجه
افرادهم بالذكر هو التاكيد عندنا ويجوز ايضا في بعض ما يجري هذا المجرى ان يكون الغرض به التفخيم
كافراد الله تعالى جبريل وميكائيل بالذكر بعد عموم ذكر الملائكة وهذا يبطل ما توهمه من خالف
في هذه المسالة والجواب عن الثاني ان الاصل الذي بنا عليه هذا الفرع وهو ما يسمونه
دليل الخطاب فاسد عندنا ونستدل على فساده في موضعه من الكتاب بمشية الله ولا نصح بعلمهم
بذلك واعلم ان الذي يجب تحصيله في هذه المسالة ان ذكر بعض من اشتمل عليه العام لا اشكال
في انه لا يوجب تخصيصه وان ذلك لا يمنع ان يضاف اليه من شرط وما يجري مجراه مما يقتضي تخصيص
المطلق ولا يبعد ان يقال في الاية التي ذكرناها خصوصا وهو قوله تعالى او تفرضوا لهن فريضة انها
مشروطة بما يقتضي تخصيص الاية الاخرى وهو قوله وللمطلقات متاع بالمعروف حقا وهذا اذا كان
الشرط المذكور في الخطاب الثاني متى لم يجعل مؤثرا في العام ومخصصا له خرج عن كونه شرطا
في الموضع المذكور والكلام في هذه المواضع هو من باب الفروع ونصرتها فلهذا لم نبسطه
والقدر الذي اوماناه اليه كاف فيه وذهب بعض الناس الى ان العموم اذا عقب بشرط او استثناء
او صفة لا يصح تعلقه الا ببعض من دخل تحته وجب تخصيص العموم وحمله على ان المراد به ذلك
البعض دون غيره وهذا كقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن قال لما عقب
الاية بقوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا وهذا المعنى لا يصح الا في المطلقة الرجعية
وجب ان يحمل اول الاية على ان المراد بها الرجعيات من المطلقات وان المطلقات ثلثا لا يدخلن
فيها ه واحتج في ذلك بانكم لا تخالفون في ان الشرط من حقه ان يرجع الى جميع ما تقدمه
من الخطاب فكلما يكون في معناه لان يكون مقتضيا للتخصيص يجب ان يكون راجعا الى اول الكلام
وهذا يوجب ان تحكم بان العام الذي يتعقبه ما يجري هذا المجرى يجب ان يكون المراد به البعض
الذي يصح تعلقه به وبانه لو لم يكن المراد بالعموم الخصوص لكان تعقيبه بذكر ما لا يصح الا في
بعض ما دخل تحته بلا فائدة فيه ه والصحيح ان تعقيب لفظ العموم بما لا يصح تعلقه بجميع
ما دخل تحته وانما يصح في بعضه من شرط او استثناء او ما يجري مجراهما لا يقتضي تخصيصه اذا لم يكن ذلك الشرط
متناولا للحكم الداخل تحت العموم حتى يكون العموم موجبا لذلك الحكم في كل من اشتمل عليه مشروطا به وانما
ذكر شرطا او استثناء يخص بعض من اشتمل عليه مشروطا
ولم يثبت انه راجع الى الكل وهذا كقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون في الذي يدل على ان الخطاب يجب حمله على ما يقتضيه ظاهره ما لم يمنع منه مانع
وتعقيبه بشرط يخص بعض ما دخل تحته لا يمنع من حمله على ظاهره فالواجب ان يحمل العموم

على ما يقتضيه ظاهره من الاستيعاب والشمول وكذلك ما تناوله الشرط يحمل على المشروط ويثبت
الحكم فيه فيكون العام يجري على حكم عمومه والمقيد يجري على حكم تقييده وهذه الجملة قلنا ان الله تعالى لما
قال فطلقوهن لعدتهن وجب ان يحمل اللفظ على ان المراد به جميع المطلقات على ما يقتضيه ظاهره وقوله
تعالى من بعد لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا انما يقتضي تخصيص المطلقة الرجعية بالذكر ولا
يقتضي ان يكون ذلك مؤثرا في العموم المتقدم وكذلك قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن
الى قوله تعالى الا ان يعفون لا يقتضي ان يكون المراد باول الاية الا النواتي اللواتي يصح منهن العفو بل
يجب حمله على ان المراد به جميع النساء اللواتي يصح تطليقهن لظاهر الاية انما تقتضي اباحة الطلاق على
سبيل العموم وذلك يشمل جميع اللواتي يصح تطليقهن فكان الله تعالى لما عقب الخطاب بذكر النوائع
اللواتي يصح منهن العفو وجب حمله على ان المراد به جميعهن في كل ما تقدم ذكره من الحكم
فكذلك اذا عقبه بذكرهن ان ليس فيه اكثر من ان يجري ذلك مجرى تخصيصهن بالذكر وهذا
لا يؤثر فيما تقدم من العموم فالجواب عن الاول ان الشرط انما يتعلق بجميع ما تقدم اذا لم
يثبت انه متعلق ببعضه فاما اذا علم تعلقه ببعض المذكور ويحمل غيره عليه لا يصح وهذا
الموضع قد علم تعلقه ببعض ما دخل تحت العموم دون جميعه لان الخطاب الاول اذا كان قد عم
ثم استؤنف ذكر بعض ما دخل تحته وعلق بشرط خرج الخطاب الثاني عن كونه متعلقا
بالاول فالشرط يجب ان يخصه فيتعلق به لا بجميع الاول والجواب عن الثاني ان
الفائدة في تخصيص ما لا يصح الشرط فيه بالذكر وتعليق الحكم به دون تخصيص العموم
كما قد بيناه فيما تقدم اذا لم يمتنع ان يبين الحكم في خطابه حكم الشيء تارة بان يذكره مع غيره على
سبيل العموم ويبينه تارة منفردا عن غيره ولا مانع من ذلك من جهة اللغة ولا من جهة
الحكمة وما يتصل بهذه المسالة ان جملتين اذا عطفت احداهما على الاخرى فكانت الثانية
خاصة لم يوجب ذلك كون الاولى مخصوصة وهذا كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء وقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن في ذلك فيكون الاية الثانية خاصة في الرجعيات
اللواتي يكون بعولتهن احق بردهن لا يقتضي كون الاولى وهو قوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء مخصوصة حتى يكون المراد بها الرجعيات بل يجب حملها على ما يقتضيه عموم
اللفظ ويحكم بان المراد بها جميع المطلقات والذي يدل على ذلك ان ظاهر كل واحدة من الجملتين
مستقل بنفسه في الافادة فيجب ان يحمل على مقتضاه كسائر الظواهر المستقلة بانفسها
وان يحكم في كل واحدة منها بحكم نفسها ولا يحمل احداهما على الاخرى من غير ضرورة تدعو الى ذلك
فان قيل قد ذكر اهل العربية ان حكم المعطوف حكم المعطوف عليه وذلك يوجب خلاف
ما ذهبتم اليه فالجواب ان حرف العطف انما يقتضي اشتراكهما في الحكم المستفاد بظاهر
لفظ الاول من ايجاب او ندب وما يجري مجراهما فاما اذا كان احدهما ظاهره عاما والثاني خاصا
وجب حمل كل واحد منهما على مقتضى اللفظ ولا يجوز صرف العام عن ظاهره والاصل الذي يجب ان
يراعى في هذا الباب ان جملتين اذا عطف احداهما على الاخرى وكانت الاولى عامة لم يخل القول فيها
من وجهين اما ان يكون الثانية مطابقة للاولى او اخص منها فان كانت مطابقة لها لم يخل من
وجهين اما ان يكون مطابقا لها والحكم واحد او مطابقة لها والحكم مختلف فان كان الحكم واحدا
وجب حمل الثانية على التاكيد وما يجري مجراه وهذا كقوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة

نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل وان كان الحكم مختلفا فلا اشكال في وجوب
حمل كل واحدة منها على الحكم الذي يقتضيه ظاهرها وهذا كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة ولا يجوز ان يدخل في القسمة ان يكون الحكم المستفاد بالثانية منافيا للحكم
المستفاد بالاولى بسواء كان التنافي في نفي واثبات او في تضاد لان ما يجري هذا المجرى لا يجوز
وروده من جهة الحكيم تعالى من حيث يدل على البداء وان كانت الثانية اخص من الاولى لم يخل القول
فيها من وجوه ثلثة اما ان يكون الحكم واحدا او مختلفا او متنافيا فان كان الحكم واحدا وجب
حمل الثانية على ان مقتضاها مراد بالجملة الاولى وانه افرد بالذكر تاكيدا او تفخيما اذا دل
الدليل على ان الحكم المراد بالثانية لا بد من ان يكون مرادا بالجملة الاولى بان يصح ان يتكرر المذكور في الاولى
فان لم يصح ذلك فالواجب ان يحكم بان المراد بالثانية غير المراد بالاولى لان حق العطف بظاهره يقتضي
ان الثاني غير الاول وان كان الحكم مختلفا حمل كل واحدة منهما على ما يقتضيه ظاهرها كما بيناه وان
كان ما يفيده الثانية منافيا لما يفيده الاولى بني الاعم على الاخص وحكم بان المراد بالاعم سوى ما تناوله
الاخص فهذا طريقه اعتبار هذا الباب **مسألة** ذهب بعض الناس الى ان
استثناء الاكثر من الاقل لا يجوز وذهب عامة اهل العلم الى خلافه وقالوا يجوز ان يكون ما يتناوله
الاستثناء اكثر عددا مما بقي مرادا باللفظ المستثنى منه واحتج من خالف فيه في ذلك
بوجهين احدهما ان الاستثناء على هذا الوجه لم يوجد والثاني انه لو جاز استثناء الاكثر جاز
استثناء الكل والذي يدل على صحة القول الثاني انه اذا ثبت استثناء الاقل وعلمنا ان الغرض
بالاستثناء الدلالة على ان المخاطب لم يرد باللفظ المستثنى منه ما تناوله الاستثناء وهذا
الغرض يصح في الاكثر كما يصح في الاقل فوجب ان يجريا مجرى واحدا في الجواز لاشتراكهما في صحة
الغرض وانتفاء المانع فان قيل ها هنا مانع وهو ان الكلام يختل نظامه اذا استثني الاكثر
والجواب ان هذا السائل ان اراد بقوله انه يختل نظامه ان ذلك يخرجه عن طريقة اللغة
فهذا لا يصح اذ لم يثبت في اللغة ما يمنع منه وان اراد به انه يؤثر في حسن نظامه لان الاحسن
في الكلام هو استثناء الاقل من الاكثر فهذا لا يقدح فيما قلناه لان كلامنا انما هو في الجواز
لا في الاحسن وليس كل ما كان خلافه احسن في اللغة اخرجه من ان يكون صحيحا الا ترى ان استثناء
الكسور من لفظ العدد احسن من استثناء الصحاح ثم لا يخرج ذلك من ان يكون صحيحا وتقديم
الفعل على المفعول احسن من تاخيره عنه ولا يوجب ذلك كونه فاسدا ويدل على ذلك ايضا ان
الاستثناء تخصيص في المعنى فاذا جاز تخصيص الاكثر عند القائل بهذا القول فما المانع من
استثنائه والجواب عن الاول ان كونه مما لم يوجد في الاستعمال لا يمنع من صحته اذ ليس الاعتبار
في كل ما يصح في اللغة ان يكون قد وجد استعماله بل قد يصح استعمال ما لم يعلم استعماله اذا كان
المستعمل منه والمنصوص عليه يشاهد الوجود له على صحته من حيث مشاركته فيما اقتضى استعماله
الا ترى ان استعمال الاستثناء من كل جنس من الاجناس المعقولة ومن كل

صدر الرواف وما يجري الروافد تاما ان يكون كالموصوف على المتصل وان لم يكن الاخر من وجه الى اخر والمعوان حال وتصادم

١٨ ...

علمٍ من الاعداد المعلومة لم توجد ثم لم يمنع هذا من ان يكون استعماله في جميع ما ذكرناه صحيحًا
وايضا فان استثنا النصف وما قاربه لم توجد في الاستعمال ايضًا وان كان ذلك صحيحًا عند من يخالفنا
في هذه المسئلة فكذلك ما ذهبنا اليه والجواب عن الثاني ان استثنا الكل يخرجه من كونه استثنا
وسطل حقيقته فكيف يلزمنا ان يجوز ما ليس باستثنا على قولنا بجواز ما هو استثنا وما يجري مجرى هذه
المسئلة ما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي وهو ابو بكر القفال من ان لفظة الجمع لا يجوز ان يخص حتى
يرجع الى اقل من ثلثه نحو قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه لا يجوز ان يخص حتى يرجع الى ثلثه ولا يجوز ان يرجع الى اثنين
او واحد فكان شبهته في هذا انه لا يجوز ان يخص على وجه يسلبه حقيقة الجمع وقصاري ذلك ان لفظ الجمع ولفظه
من يجوز تخصيصها حتى يرجع المراد بها الى اقل من ثلثه وذهب عامه اهل العلم الى جواز ذلك والذي يدل على
صحته ان استعمال لفظ الجمع عباره عن الاثنين بل عن واحد على سبيل التوسع ظاهر في اللغة قال الله تعالى فقدرنا
فنعم القادرون وقال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فعبر تعالى عن نفسه بلفظ الجمع وقد يجوز في استعمال
التوسع في هذا الباب فيما هو ابلغ من ذلك في التوسع وكتب عمر الى موسى قد انفذت اليك الف رجل
حين بعث اليه بالقعقاع وهو بعينه يعبر عنه بالف من حيث قصد به انه يقوم مقامهم وليس في تخصيص لفظة
الجمع على هذا الوجه اكثر من العبارة عن واحد او اثنين بلفظ الجمع فاذن لا اشكال في انه لا مانع يمنع منه
في اللغة والجواب عما ادى ما انا اليه من الشبهه ان التخصيص اذا اسلب اللفظ حقيقة الجمع وليس فيه
اكثر من ان يجعله مجازا وكذلك نقول وهذا سبيل كل تخصيص يرد على العام عندنا في انه يصيرنه
مجازا وقد دللنا على صحه هذا فيما تقدم وانما كان يلزم ذلك لو كان اللفظ لا يجوز ان يخص بما يجعله مجازا
فكان لا يسعد ان يسلو المخالف بهذه الشبهه فاما مع صحة ذلك فالتعلق بها بعيد واما على قول من يذهب
من اصحاب الشافعي ان لفظ العام اذا اخص فانه يصير مضافا مع دليل الخصوص اياه يكون حقيقة فما
تناوله ويجري مجرى لفظ موضوع له فهذه الشبهه ابعد ويمكن ان يقال على هذا الاصل ان لفظ الجمع
مع الدليل الدال على ان المراد به واحد او اثنان يصير حقيقة فيه وجاريا مجرى ما وضع له

مسئلة اختلف اهل العلم في العام اذا ورد في حكم من الاحكام وورد خاص يفيد نفي ذلك الحكم
عن بعض ما تناوله كقول النبي صلى الله عليه وسلم فيما سقت السما العشر وقوله ليس فيما دون خمسة
اوسق صدقه وقوله صلى الله عليه وسلم في الرقه ربع العشر وقوله ليس فيما دون خمس اواق من
الورق صدقه فذهب اكثر اصحاب ابي حنيفه رحمه الله عليه الى انهما ان عرف تاريخهما وكان احدهما
مقدما على الاخر حملا على النسخ وكان المتاخر منهما ناسخا للمتقدم سوا تقدم العام او تاخر الخاص او تقدم
الخاص وتاخر العام الا ان يدل الدلاله على ان المراد بالعام المتاخر ما تناوله الخاص المتقدم قالوا
ومثال الاول ان آية رمي المحصنات في آية اللعان فانها نزلت بعدها فنسخت ما حكم الزوج اذا
قذف ازواجهن ومثال الثاني قوله تعالى فاما منا بعد واما فدا وقوله تعالى اقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم قالوا فالايه الاولى خاصه في التخيير بين قتل الاسرى من الكفار وبين المن والفدا والايه
الثانيه عامه في قتل جميعهم فهي ناسخه لها واذا لم يعرف تاريخهما فلا يختلفون في انه ليس من حقهما ان يبني
العام على الخاص على الاطلاق وان يجعلا كانهما وردا معا ثم يختلفون في وجه استعمالهما او استعمال احدهما
فالذي ذهب اليه عيسى بن ابان في هذا الباب ما ذكره في كتاب الحجه وهو انه قسمها اقساما
اربعه منها ان يكون السلف

عملوا احدهما على موافقة الاخر وبنوا العام على الخاص فيجب استعمالهما على هذا الوجه وسلوك سبيلهم
فيما فعلوه وهذا كنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الانسان ما ليس عنده ورخصته في السلم والثاني
ان يكونوا استعملوا احدهما وعملوا بموجبه واسقطوا الاخر وهذا يوجب حمل ما اسقطوه على انه منسوخ
وحمل ما استعملوه على انه ناسخ لان فعلهم يقتضي انهم عرفوا من حالهما ذلك والثالث ان يكون
اكثرهم استعملوا احدهما واخذوا بموجبه وعابوا على من استعمل الثاني واخذ بموجبه فالواجب
استعمال ما استعمله الاكثر منهم واطراح ما اطرحوه وهذا كخبر ابي سعيد الخدري رضي الله عنه
في الربوا وخبر اسامه وهو انه لا ربوا الا في النسيه لان اكثر من الصحابه اخذوا بموجب خبر
ابي سعيد وانكروا على من استعمل خبر اسامه وهذا يقتضي انهم حققوا ما اوجب العدول عن خبر
اسامه والرابع ان يعمل اكثرهم بموجبه ولا يعيبوا على من عمل بموجب الاخر فهذا يجب الرجوع فيه
الى الاجتهاد وما يغلب على الظن من وجوب الاخذ باحدهما والذي حصله شيخنا ابو عبد الله في
ذلك وحكاه عن ابي الحسن الكرخي انهما اذا علم تاريخهما وتقدم احدهما على الاخر حملا على النسخ وان علم
ورودهما معًا وامكن ان يجعل احدهما في حكم الاستثنا والاخر في حكم المستثنا منه حملا على ذلك واذا لم يعلم
ذلك لم يجز بنا العام على الخاص وان يجعلا في حكم المتصلين من حيث يجوز فيهما الانفصال كما لا يجوز
ان يجعل المطلق في حكم المستثنا منه من حيث يجوز الا يستثنا فيه ووصوله البتة المستعمل لا ذلك
تودي الى ان لا نثق بظاهر الكلام وان يحمل على ما يقتضيه مما يجوز ان يراد به وهذا فاسد فالواجب
اذا في استعمالهما او استعمال احدهما الرجوع الى امر اخر فان كان احدهما محتاجا الى البيان لم يصح كونه
الاخر بيانا له حملا على ذلك وان لم يمكن هذا اعتبر في استعمال احدهما دون الاخر وجوه تقتضي ترجيح
ما يستعمل منهما فمنها ان يكون احدهما يفيد الحظر والاخر يفيد الاباحه فيستعمل الحظر دون المبيح
ومنها ان يكون احدهما يفيد حكما شرعيا والاخر يفيد الاستمرار على ما كنا عليه قبل الشرع
فالمفيد للحكم الشرعي اولى بالاستعمال ومنها ان يكون احدهما قد وقع الاتفاق على استعماله والاخذ
بموجبه فيكون اولى مما اختلف في استعماله ويقول ان قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السما
العشر يجري هذا المجرى لان العمل بموجبه متفق عليه من حيث كان مستعملا على موجب خبر الاوساق
وان افاد غيره وخبر الاوساق غير متفق على العمل بموجبه وذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان العام
والخاص يجب بنا احدهما على الاخر سوا علم التاريخ او لم يعلم وسوا علم تقدم احدهما على الاخر
او لم يعلم وهذا قول من يجوز تاخير البيان منهم وهو الصحيح عندنا لانهما اذا لم يعلم تاريخهما وتقدم
احدهما على الاخر وجب بنا العام على الخاص وهو قول الشافعي واصحاب الظاهر والذي يجب
ان يحصل في هذا الباب انما متى علم تاريخهما وتقدم احدهما على الاخر وجب ان يحكم بان المتاخر
ناسخ للمتقدم وان المتقدم منسوخ به وسوا تقدم العام او تاخر الخاص او تقدم الخاص وتاخر العام
اذ لا يجوز حمل الثاني على انه بيان الاول مع القول بان تاخير البيان لا يجوز ويستدل على صحة هذا
الاصل بمشيئة الله وبعد الا ترى ان العام ان تقدم وحملنا المراد به الخصوص وحملنا الخاص
المتاخر على انه بيان له كان البيان قد تاخر وكل ذلك

تقدم الخاص وقلنا ان المراد به العموم وحملنا العام المتاخر على انه بيان له كان البيان متاخرًا
ايضا ان امكن ذلك ٥ فان قيل اذا تقدم الخاص وتاخر العام فالذي يمنع من قيام الدلالة على ان المراد به هو
ما اريد بالخاص فالجواب انا لا نمنع من ذلك اذا دل عليه دليل منفردا وليس الخلاف في هذا
الموضع وانما الخلاف فيما اذا وجدا على هذا الوجه متجردين عن القراين فان قيل لم لا تجري تقدم الخاص مجرى
العهد المتقدم فيحمل العام عليه فالجواب ان العهد يجب ان يكون له امارة موثرة في الخطاب
حتى يصح حمله عليه فاما اثبات عهد لا دلالة عليه ولا امارة له فلا يصح اذ لو جاز هذا لجاز حمل كل
عام وكل مطلق على الخصوص وصرفه الى عهد لم يثبت وهذا ظاهر الفساد ولا يمكن ان يقال
ان تقدم الخاص امارة لذلك لان التقدم موجب للنسخ واذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر جعلا
كانهما وردا معًا ويبنى العام على الخاص واحتج مخالفنا في ذلك بوجوه والقول بالبنا بوجوه اقواها
ما اعتمد عليه شيخنا ابو عبد الله فمنها انهما اذا لم يعلم ورودهما معا وكل واحد منهما مستقل بنفسه في افادة
ما يفيده فليس احدهما بان يستعمل ويطرح الاخر اولى من الاخر ولا يكون الاعتراض بالخاص على العام من دون
دليل يقتضي ذلك فيجب ان يجريا مجرى عامين او خاصين اذا تعارضا ومنها ان الخاص اذا تناول
بالاسقاط ما تناوله العام بالاثبات جرى مجرى خبرين احدهما يفيد الحكم في قدر مخصوص والاخر
يفيده فيما زاد عليه لان كون العام متناولا لما تناوله الخاص لا يخرجه من كونه متناولا لما عداه
وهو متناول له الزائد معارض للخاص فيما تناوله [illegible] هذين الخبرين على ما ذكرنا
ولا اشكال في انهما اذا وردا على هذا الحد لم يوجد بالخاص دون الاخر بل يكونا متعارضين ومنها ان
علتين متنافيتين في الحكم لو كان احدهما اعم من الاخرى لم يخرجا عن التنافي والتعارض فكذلك الخطابان
ومنها ان وجوب بنا العام على الخاص ليس باصل يمكن ان يعتمد من طريق السمع لان الشرع مختلف في
هذا الباب فقد جعل العام معترضا على الخاص في كثير من المواضع كما اعترض بالخاص على العام
الا ترى ان قوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث اعترض به كثير من الفقها وان كان عاما
على قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وان كانت هذه الاية
خاصة وحكى ابو بكر الرازي ان ابن عمر رضي الله عنه كان اذا سيل عن نكاح النصرانية واليهودية يقول
حرم الله تعالى على المسلمين نكاح المشركات ولا شرك اعظم من قول المراة عيسى وغيره من عباد
الله فاعترض بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وهي عامة على قوله والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب وان كان خاصا والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان الدلالة قد دلت على ان من حق كلام
الحكيم ان لا يلغى وان يحمل على الفائدة ويستعمل على الوجه الذي يمكن استعماله ولهذا يجعل الاستثنا موثرا
في المستثنا منه ويجعل التخصيص موثرا في العام ومخرجا له عن حكم ظاهره ويجعل الشرط موثرا
في المطلق واذا ثبت هذا وكان استعمال العام على ما يقتضيه ظاهره يوجب اسقاط الخاص
واستعمال الخاص على ما يقتضيه ظاهره وبنا العام عليه لا يوجب اسقاط العام اصلا بل يقتضي
كونه مستعملا على الوجه الذي يمكن ثبت ان الواجب فيهما البنا على ما ذكرناه فان قيل
ولم قلتم ان الواجب فيهما اذا امكن البنا الرجوع الى البنا فالجواب ان الدلالة قد دلت على ان
ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا كوجوبه فاذا كان استعمال الخطابين على

الوجه الذي يمكن واجبا والا يودي الى الغا كلام الحكيم وكان ذلك لا يتم الا بالبنا وجب ان يحكم بوجوبه
فان قيل ليس في حملكم اياهما على البنا استعمال لكل واحد منهما لانا جعلنا العام مجرى الخاص وهو
ترك الاستعمال بظاهره فالجواب انا لم نقل ان البنا يقتضي استعمال كل واحد منهما على ظاهره
فتعارضه ما ذكرتم وانما قلنا انه يقتضي استعمالهما على الحد الذي يمكن وبينا ان ذلك اولى من طرح احدهما
فان قيل اذا كان العام يثبت ما نفاه الخاص من الزائد عليه فلم صار ذلك بالاسقاط اولى مما تضمنه الخاص
فالجواب كما بيناه ان لا استعمال يمكن الا على هذا الوجه لانه يقتضي حمل الخطابين جميعا على
الفايدة ومتى عدل عن هذه الطريقة وجب اسقاط احدهما فان قيل اعتبار الخاص بان يعترض به على
العام اولى من ان يعترض العام عليه فالجواب لان العام من حيث كان جملة مشتملة على مسميات
كثيرة صح فيه من التخصيص الذي يثبت معه فايدته وتخصيصه مستعملا مع استعمال الخاص ما لا يصح
مثله في الخاص ويدل على ذلك ان اتصال الخاص دليل ملزم كما ان الفايدة دليل ملزم فيجب
ان يجمع بينهما على الحد الذي يمكن وذلك لا يصح الا مع البنا فان قيل انما يصح كون كل واحد منهما دليلا
بان يجعلا كانهما وردا معا وهذا لا يصح من غير دليل فالجواب انا قد بينا ان ما لا يتم الواجب
الا به يجري مجراه في الوجوب فاذا كان حمل كل واحد منهما على الفايدة لا يتاتى الا بان يجعلا كانهما وردا
معا وجب ان يقدر فيهما ذلك ولهذا نظاير في الاصول الشرعية الا ترى ان الغرقى لما وجب توريثهم
ولم يمكن ذلك الا بان يجعل موت جماعتهم كانه واقع في وقت واحد وجب ان يقدر ذلك وان لم يعلم
الحال فيه ولم يكن عليه دليل ولو علمنا تقدم موت بعضهم كان الحكم غير ذلك وكذلك ما قلناه والفقها
قد جوزوا هذا الى ما هو اضيق منه في باب التقدير لما قادت الضرورة اليه فقالوا في ان دية المقتول
تورث ان المقتول جعل كانه ملكها عند اخر جز من حياته ليصح كونها موروثة عنه لما اضطروا الى
هذا التقدير وقد بان بما قلناه مع قيام الدلالة عليه ان له نظاير في الشرع ٥ والجواب عن اول ما
احتجوا به ان كل واحد منهما قد استعملناه على الوجه الذي اقتضى الدليل استعماله لانا قد بينا ان من
حق كلام الحكيم ان لا يلغى ما امكن ويحمل على الفايدة فحملنا الخاص على ظاهره وحقيقته وحملنا العام على
مجاز مستعمل مفيد قد اقتضت الدلالة حمله عليه اذ لم يمكن على مقتضى الاصل الذي ذكرناه غير ذلك
وقد ثبت في اصول الفقه ان المجاز اذا وجب استعماله كان حكمه حكم الحقيقة في كونه دليلا
والجواب عن الثاني ان الخبرين اذا وردا على الوجه الذي ذكروه فانما يثبت التعارض
فيهما من حيث لا يمكن ان يجعلا على ان المراد باحدهما هو المراد بالاخر فاستعمال احدهما يقتضي اسقاط
الاخر لا محالة وليس هكذا العام والخاص لان حمل العام على مطابقة الخاص من الوجه
الذي بيناه ممكن والجواب عن الثالث ان العلتين لا يمكن البنا فيهما من حيث كان تنافي
دلالتهما على الحكم من جهة المعنى لا من جهة اللفظ ليس يصح الفرق بينهما وبين العام والخاص
اذا وردا معا وجب البنا بالاتفاق والعلتان المتنافيتان وان اقترنتا بان يظهر نقضهما
للمجتهد في حال واحد لم يصح فيهما الا التعارض ولم يمكن حمل احدهما على مطابقة الاخرى

فقلنا ان احمل الخبر على العلتين اصح ٥ والجواب عن الرابع ان ما ذكروه من الاعتراض لا يصح
ههنا لانه لا يتناول موضع الخلاف لانا ابطلنا ما ذكروه من الاعتراض بالعام على الخاص اذا دل عليه
دليل متقدم او ليس هذا موضع الخلاف وانما الخلاف فيهما اذا تجردا عن التاريخ وعن القرائن التي
تدل على وجوب استعمال احدهما دون الاخر وهذا بين ٥ وقد استدل بعضهم على جواز القياس في
على وجوب البناء بقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السما العشر وقوله ليس فيما دون خمسة
اوسق صدقة بان قال احد الاوساق معارض للخبر الاول فيما نقص عن خمسة اوسق وذلك انه يعارضه
فيما دون الخمسة ولا يعارضه فيما بلغ خمسة اوسق فيجب اطراح ما تعارض فيه الخبران واثبات الحكم
في خمسة اوسق وهذا الذي ذكروه بعيد لانه يقتضي الفرع بما يقتضي بطلان الاصل وحق الاصل ان
يثبت ثم يبنى الفرع عليه والاصل المختلف فيه هو بناء الخاص والعام اذا وردا على هذا الوجه هل
يقتضيان التعارض بظاهرهما ام لا بمقتضاه من حيث يجب فيهما البناء فقد بينا وعندهم ان التعارض
يسقط عنهما الوجوب البناء وامكانه وهذا المستدل قد سلم التعارض ثم يسلم مع تسليمه الى اثبات
الفرع من حيث يقتضي ابطال الاصل لا يصح في هذا الباب وهذا بعيد لان التعارض متى ثبت فلا بد من
اسقاط احدهما وعند مخالفنا في هذه المسألة ان قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السما العشر
معارض للخبر الاخر من كل وجه من حيث يوجب الصدقة في القليل والكثير ابطاله وقد استدل
بعضهم على ذلك بان ما تناوله الخاص متيقن وما تناوله العام مع ورود الخاص مشكوك فيه فالاخذ
بالمتيقن اولى وهذا ايضا بعيد لان العام اذا كان ما تناوله متيقنا لو ورد مفردا كالخاص فاذا
ورد امتنع صار الشك في جنسه دون جنس الخاص فقد تبين ان الطريقة الصحيحة في المسألة
هي التي سلكناها وتم الكلام فيها والله اعلم ٥ مسألة اختلف اهل العلم في العمومين
اذا عارض كل واحد منهما الاخر من وجه ولم يعارضه من وجه بان يمكن حمل كل واحد منهما على انه عام
من وجه وخاص من وجه ومثال ذلك قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وقوله تعالى والمحصنات من النساء
الا ما ملكت ايمانكم لان ظاهر قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يفيد تحريم الجمع بين كل اختين حرتين كانتا
او مملوكتين وظاهر قوله الا ما ملكت ايمانكم يفيد اباحة المملوكات اخوات كن او اجنبيات فقد
تعارضا من هذا الوجه ويمكن حمل كل واحد منهما على وجه لا يقتضي التعارض وهو ان يحمل قوله وان تجمعوا
بين الاختين على ما عدا المملوكتين او يحمل قوله الا ما ملكت ايمانكم على سوى الاختين ٥ فذهبت عامة
العلماء الى ان الواجب فيما جرى هذا المجرى الرجوع الى طلب القرينة التي تدل على وجوب التمسك
بما يقتضيه ظاهر احدهما وحمل الاخر على موافقته وقد روي هذا القول عن امير المؤمنين علي عليه السلم
وهو انه قال في الجمع بين الاختين المملوكتين حرمتهما اية واحلتهما اخرى وكان يرجح التحريم اولى وذهب
بعضهم الى ان الواجب فيما جرى هذا المجرى اطراحهما لوقوع التعارض فيه والقطع على ان ذلك الحكم ليس
مرادا بواحد منهما وان يسلك ان يطلب من موضع اخر وحكي عن بعضهم القول بالوقف في ذلك وروي
هذا عن امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه في الجمع بين الاختين وهو انه قال احلتهما اية وحرمتهما اية اخرى
وكان يقف في ذلك وروي ايضا عنه انه كان يرجح التحليل ولعل سبيل القائلين بالاطراح وبالتوقف
واحد وهي انهما اذا تعارضا في حكم واحد فانه يقتضي كل واحد منهما بظاهره نفي ما اقتضى الاخر اثباته
فلا سبيل الى استعمال احدهما وليس يبقى بعد ذلك الا الاطراح او التوقف الذي يدل على ان الواجب

فيها الرجوع الى ما تقتضيه القرينة متى لم يمكن حملهما على التجرد لان القرينة غير دالة واساس الدلالة واحدة ويدل
عليه ايضا ما قدمناه فيما تقدم من وجوب استعمال كلام الحكيم وحمله على الفائدة ما امكن والقرينة
تكشف عن المراد بالكلام وتقتضي استعماله على وجه الفائدة فيجب ان تكون اتباعها وحمل الكلام
على موجبها اولى من الالغاء والاطراح فان قيل فلو لم اذا لم توجد القرينة فما يجري هذا المجرى ٥
فالجواب انها ان لم توجد ولم يمكن الجمع وجب الاطراح والقطع على ان الحكم الذي يقع التعارض
فيه ليس مرادا بواحد منهما لان ذلك لو كان مرادا لكان بيانه حاصلا فكان يوجد عند الطلب فان
قيل فانتم ايضا قد طرحتم الظاهرين فالجواب انا اطرحناهما عند تعذر الاستعمال
والذي انكرناه ترك استعمال الظاهر مع الامكان والجواب عن الشبهة التي ذكرناها ان حمل
كلام الحكيم على الالغاء والتجرد عن الفائدة التي يمكن حمله عليها بالاطراح او التوقف لا يصح مع
امكان الاستعمال فالرجوع الى القرينة اولى مما ذهبوا اليه لانا اذا رجعنا اليها استعملنا احد
العمومين على ظاهره وهم قد عدلوا الا جميعا عن الظاهر وقد اختلف الفقهاء في القرينة المعتبرة في
هذا الباب فمنهم من يقول اذا كان ما يفيده ظاهر احدهما اخص بموضع الخلاف من الاخر فهو بان يجعل
اصلا ويحمل الاخر على موافقته اولى قالوا وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يجري هذا المجرى لانه
يتناول موضع الخلاف فحمله على ظاهره اولى وهذه الطريقة على هذا الوجه لا تصح لان ما ادعوه من تعلق
بها من كون هذه الاية مختصة بموضع الخلاف يمكن مخالفه ان يدعي مثلها في الاية الاخرى فيقول في قوله
تعالى الا ما ملكت ايمانكم انه يختص ايضا بموضع الخلاف لانه يدل على اباحة الاستمتاع بالاختين
المملوكتين على سبيل الجمع كما تقتضي الاية الاخرى تحريم ذلك فكل واحد منهما موضع الخلاف وانما يمكن
ان يعتبر هذه الطريقة فيما يجري هذا المجرى اذا كان احد الظاهرين اخص بموضع الخلاف في دلالته عليه
لغة او عرفا من الاخر وهو ان يكون لفظه حقيقة فيما يفيده من احد هذين الوجهين ولفظ الاخر مجازا
او ما يجري مجرى ذلك او يمكن ان يبين ان افادة موضع الخلاف يختص بها احدهما دون الاخر فيمكن
ان يبين ان الجمع قد افاد من موضع الخلاف ما لم يفده التحليل فصار اخص بموضع الخلاف منهما من
وجه اخر غير ما قالوه وهو ان تحريم الاختين المختلف فيه الجمع والاية قد دلت عليه بقوله وان تجمعوا بين الاختين
وانه الاباحة لم يدل على وجه الاباحة المختلف فيه لانها تتضمن اباحة الجمع كما تضمنت الاية الاخرى تحريم الجمع والا
باحة على الاطلاق ليس من موضع الخلاف ومنهم من يقول ان احدهما اذا ورد على سبب وكان الاخر مطلقا
حمل على سببه وحمل الاخر على مطابقته اولى قالوا وهذا مثل نهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في الاوقات
الثلثة وقوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لان الاول وارد على سبب وهو بيان
الاوقات والثاني وارد في الامر بالقضا على الاطلاق فيجب ان يحمل الاول على ما ورد فيه ولا يجعل
الثاني معارضا له بل يحمل على ما تقتضيه المطابقة من اجازة وجوب القضا دون حال الاوقات
وهذا الاصل فانه صحيح اذا كان احدهما واردا على سبب والاخر لا يمكن اعتبار السبب فيه فاما متى حمل
بدا من حمله على الاطلاق ولانهما اذا كانا كذلك فقد اختص الوارد منهما على سبب
عليه بالحكم التعارض ثم يختص به بناء فصار هو

بان يتمسك بظاهره فيما ورد فيه ويحمل المطلق على مطابقه اولى وايضا فان الوارد على سبب يتضمنه عن معارض الخبر بلا خلاف لانه لا يمنع من حكمه المطلق وانما يعد بان اثر السبب فيه الا ان الامثلة المذكورة في ذلك يجب ان ينظر فيها فمنها ما يصح وفيها ما لا يصح لان كلامهم يذكر المثال في هذا الباب مما تناوله مذهبه والمثال الذي حكيناه الاول لا يصح لان للمخالف في ذلك ان يدعي في الخبر انه خرج من وروده على السبب مثل ما ادعاه فيقول في قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليقضها اذا ذكرها متضمن ايضا البيان وعن القضا فهذا وروي ايضا فيه قد لك وفيها وكونه واردا في الامر بالقضا الا يمنع من كونه واردا في بيان وقته ايضا فقد استوى حال كل واحد منهما وارد على سبب واستقصا الكلام في هذا الباب يفضي الى الكلام في الفروع ولهذا التشعب ولعل الاولى في المثال ان يقال انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم نهى عن صيام يومي الفطر والنحر وعن صيام ايام التشريق والامر الوارد بالصوم مطلقا كقضا شهر رمضان وصوم التمتع اذا لم يجد الهدي وصيام الكفارات لان الامر بذلك انما يفيد وجوب الصيام على سبيل الاطلاق فهذا المثال اوفى من المثال الاول فاما القرينة التي يدل على سبيل انه التحريم في مسئلة الجمع بين الاختين فانها يمكن ان يذكر من وجوه كثيرة منها ان انه التحريم قد علمنا انها واردة على سبيل الاستثنا مما يجوز استباحته من الفروج والتحريم قد يكون تحريم عين وقد يكون تحريم جمع وكل من قال في الاختين بالتحريم فانما قاله على وجه الجمع فيجب ان يكون سبيل ذلك سبيل سائر المحرمات المستثناة في وجوب الاخذ بما تقتضيه ظاهره وحمل انه الجمع على الاستثنا من التحليل وذلك لا يصح الا بان يجعل المستثنى منه انه التحليل وهي قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ومنها ان الحظر يفيد حكما شرعيا يجب له الانتقال عما كنا عليه قبل الشرع فيجب ان يكون استعمال الاية المقيدة له اولى من استعمال الاخرى التي تفيد الاباحة ومنها انه قد ثبت ان الحظر والاباحة اذا تعلقا باحكام الفروج فجنبة الحظر اولى من جنبة الاباحة

فان قيل اليس من قولكم ان العامين اذا كان طريقهما العلم بخبر ورودهما متعارضين من جهة الحكم مع فقد التاريخ اذا امكن فيهما تخصيص فكيف حكيتم التعارض في هذين الاثنين فالجواب ان التعارض يحصل فيهما على الاطلاق في بعض ما يصح دخوله تحت كل واحد منهما ولا يمنع ورودهما على هذا الحد فان قيل لم قلتم انه غير ممتنع فالجواب انه لا يودي الى تناقض الادلة فان قيل ما الفرق بين هذا وبين تعارضهما على الاطلاق فالجواب ان الفرق بينهما اذا تعارضا على الاطلاق ولم يمكن فيهما تخصيص لم يمكن استعمالهما لتناقضهما وليس كذلك ما جوزناه لان التعارض اذا حصل في بعض ما يصح دخوله عنهما امكن استعمالهما على الوجوه التي قدمنا ذكرها فان قيل لم لا يقال انها تناقض في ذلك الامر المخصوص وهو ما يصح دخوله تحتهما فالجواب لانا قد بينا صحة استعمالهما ولا مساغ للتناقض مع صحة الاستعمال واعلم ان الاصل الذي يجب ضبطه لتصور هذا الباب هو ان يحمل قولنا ان العامين قد تعارضا على الاطلاق ان استعمالهما غير ممكن وانما يكونان كذلك اذا افاد احدهما اثبات كل ما افاد الاخر نفيه او افاد احدهما ضد الحكم الذي افاده الاخر وما يخرج عن هذه الطريقة من العامين فانهما غير متعارضين على الحقيقة وما يجري هذا المجرى من الخطاب ينقسم قسمين قسم احدهما طريقه العلم والاخر طريقه غالب الظن فالعمومات اذا كان طريقهما العلم لم يجز ان يردا متعارضين من جهة الحكم الا مع بيان التاريخ او كون التكليف

متعلقا فيهما انه يودي الى تناقض الادلة والى تلبيسها فان قال فكيف جوزتم ورودهما مع بيان التاريخ او حصول التخيير فيهما فالجواب لانهما اذا اقترن بهما التاريخ لم يكونا متعارضين من حيث يعلم ان التعبد متعلق بالثاني دون الاول وان التعبد بالاول منسوخ وكذلك متى كان المكلف مخيرا فيهما كان التعارض زائلا واذا كان طريقهما غالب الظن لم يمتنع ورودهما مع فقد التاريخ وانتفا التخيير فان قال وما الفرق بين الامرين فالجواب ان الفرق بينهما انه اذا كان طريقهما العلم فالتكليف يتعلق بنفس الخطاب فمتى تعارضا لم يصح التكليف لتعذر الامتثال واذا كان طريقهما غالب الظن لم يكن التكليف متعلقا بمجرد الخطاب فقط وانما يتعلق به مع حصول غالب الظن الذي يقتضيه الاجتهاد ولا يمتنع اختلاف الاجتهاد فيهما فيكون تكليف بعض المجتهدين فيهما مخالفا لتكليف بعضهم لان كل واحد منهم انما يكلف من حكمهما ما يودي اجتهاده اليه فيكون التعارض منتفيا والامتثال ممكنا وهذا بين

مسئلة

اختلف اهل العلم في العموم اذا خص منه شي هل يصح التعلق بظاهره ام لا فمنهم من ذهب الى ان التعلق بظاهره لا يصح على اي وجه خص من دليل متصل به او منفصل عنه وهو قول عيسى بن ابان ومن تابعه ومنهم من ذهب الى ان التعلق به فيصح على اي وجه خص وهو قول الشافعي واصحابه وبعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله عليه ومنهم من ذهب الى انه اذا خص بدليل متصل به كالاستثنا وما يجري مجراه صح التعلق بظاهره وان خص بدليل منفصل عنه لم يصح التعلق به وهو قول ابي الحسن الكرخي وحكى ذلك عن محمد بن شجاع والذي ذهب اليه شيخنا ابو عبد الله في هذا الباب هو ان العموم المخصوص يراعى فان كان ورود التخصيص عليه لا يمنع من استفادة الحكم الذي اريد به بعد التخصيص من ظاهره وامكن الوصول الى ذلك من طريق الاسم وظاهر اللفظ فالتعلق به صحيح وان كان وروده عليه احوج الى ان يكون معرفة الحكم من طريق الاسم واحتيج في معرفة ذلك الى امر سواه فهو محل لا يصح التعلق به وهو الصحيح عندنا واحتج القائلون بالمذهب الاول بوجوه منها ان دخول التخصيص في العموم يجري مجرى ان ينص الله على المراد ببعض ما يشتمل عليه دون بعض ولو نص الله تعالى على ذلك لكنا نحتاج في معرفة مراده به الى بيان سوى اللفظ وكذلك القول في العام اذا خص ومنها ان ورود التخصيص على اللفظ العام يجعله مجازا والمجاز لا يصح استعماله على ظاهره بل يجب طلب دليل يتوصل به الى معرفة المراد فيحمل اللفظ عليه وبهذا ينفصل من الحقيقة ومنها انه لا اشكال في ان قوله تعالى واوتيت من كل شي يحتاج الى بيان وانما كان كذلك لعلمنا لكونه مخصوصا واحتج القائلون بالمذهب الاول الثاني بان سبيل الادلة ان يجمع بينها على وجه يتعين عنها التناقض فاذا ورد على العموم دليل الخصوص فسبيله ان يجعل كالمقارن له فاذا كان لو قارنه يصح التعلق به فيما سواه فكذلك اذا انفصل عنه وربما قالوا ان ورود التخصيص عليه لا يجعله مجازا لان اللفظ المخصوص مع دليل التخصيص يصير كالعبارة عن القدر الباقي بعد التخصيص وقد ذكرنا هذا الوجه مع وجوه اخر يذكر في مسئلة تقدمت وبينا الجواب عنها واحتج من ذهب الى المذهب الثالث بان دليل التخصيص اذا كان متصلا بالكلام كالاستثنا كان اللفظ مع انضمامه اليه حقيقة في تناوله للباقي ولا يصير مجازا وهذا قولنا عشرة الا واحدا فانه عبارة عن التسعة حقيقة

فكان هذا القدر من العدد يعبر عنه بالعبارتين جميعًا فيقال تسعة ويقال عشرة الا واحدًا واذا كان اللفظ
حقيقة فيما بقي صح التعلق بظاهره وليس هكذا اذا كان دليل التخصيص منفصلا عنه لانه يخرج اللفظ من كونه
حقيقة ويجعله مجازا ه والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان حصول التخصيص في العموم اذا لم
يخرجه من تناول الحكم للاسم وامكان معرفة المراد به منه بان يكون دليل التخصيص مميزا لما ظاهره يسلم فيما عداه
فيجب ان يصح التعلق به في الباقي كما كان يصح التعلق به في الكل لو لم يرد التخصيص وما يوجب صحة التعلق به
في الكل اذا لم يرد التخصيص يوجب صحة التعلق به فيما عدا التخصيص وليس هكذا اذا لم يميز دليل
التخصيص لانه يحوج الى استقراء الادلة فيما اريد به وفيما لم يرد فيكون مجملا ومثال الاول ان الله
تعالى اذا قال فاقتلوا المشركين وخص صنفًا منهم بدليل ميزهم عن سائر المشركين كان الاسم المفيد
للحكم باقيا في الباقين والتوصل الى معرفة المراد من ظاهر اللفظ ممكن ومثال الثاني قوله تعالى
واوتيت من كل شيء فانا علمنا كونه مخصوصًا ولم يكن دليل التخصيص مميزا بل احتجنا الى طلب الدليل
في معرفة ما اوتيت كما احتجنا الى طلب الدليل فيما لم توت كانت الاية مجملة لا يصح التعلق بظاهرها
فان قيل اذا كان عندكم ان العموم بورود الخصوص عليه يصير مجازا فكيف يصح استعمال ظاهره وانما يستعمل
في الحقيقة بهذا الوجه فالجواب انا لا نقول ان كل مجاز هذا حكمه بل اذا كان وجه كونه مجازا
ورود التخصيص عليه بطريقة الاستثناء وما يجري مجراه فالتعلق بظاهره صحيح فان قيل انتم
تقولون ان المجاز ما لا ينتظم لفظه معناه الا باعتبار امر اخر فالجواب انا لم نفسر بهذا
الحد اذا وصفناه بانه مجاز اذا ورد التخصيص عليه لان لفظه لم ينتظم معناه مع التخصيص المزيل
للاستغراق وهذا بين لا اشكال فيه وانما يحتاج الى النظر في اعيان العموم ليتميز ما خص منه وليس
ما هو من القبيل الاول عما هو من القبيل الثاني فقوله تعالى اقتلوا المشركين مما يصح التعلق بظاهره
والكلام فيه بين على ما بيناه وان كان كلام شيخنا ابي عبد الله يجري في ذلك بين يوقف فيه
ويقطع عليه فاما قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه منع من صحة التعلق
بظاهره وقطع على كونه مجملا واحتج فيه بان بينا ان الحكم الذي هو القطع من طريق الاسم غير ممكن
على وجه من الوجوه لان للقطع شروطا لا سبيل الى معرفتها من جهة الاسم واحد لم يتعلق في وجوب
القطع بالاسم وحده ولم يرجع الى دليل اخر الكل فيه شروطا لا ينبئ عنها الاسم وما قال احد ممن تقدم
بوجوب القطع بما تناوله اسم السرقة فلما لم يمكن التوصل الى معرفة الحكم من طريق الاسم بتة واحتيج
في ذلك الى غيره جرت هذه الاية في كونها مجملا محتاجة الى البيان مجرى قوله تعالى اقيموا الصلوة في احتياجه
الى البيان من حيث لم يمكن معرفة المراد به من ظاهره وفصل بين ذلك وبين قول النبي صلى الله عليه
وسلم فيما سقت السماء العشر وذكر ان التعلق بظاهره صحيح لان الشرط المخصوص ها هنا يتناول
الخارج من الارض الذي يتعلق الحكم به وانما يتناول صفة الارض التي يخرج منها فالحكم مستفاد من اللفظ
وليس هكذا اية السرقة لان الشرط المخصص فيها يتناول نفس القطع المامور به ويدخل
عليه واللفظ غير مفيد له وذكر في قوله صلى الله عليه وسلم الجار احق بصقبه ان التعلق بظاهره
صحيح ايضا لانه وان كان مخصوصًا فالحكم يمكن استفادته من ظاهره ومن شيوخنا من ذهب الى ان
السرقة غير مجملة وان التعلق بظاهرها صحيح واحتج فيه بان الافتقار في فعل المراد بها الذي هو
القطع الى شرائط لا تنبئ عنها الظاهر لا يمنع من كون ظاهرها مفيدا له اذا

كنا متمكنين من امتثال الفعل الذي امرنا به من طريق الظاهر حتى لا نحتاج في معرفة المراد وامتثاله الذي
هو القطع الى بيان اخر سوى اللفظ ولا نحتاج الى طلب البيان في التحرز عما لم يرد به والكف عن اضافته
الى المراد الا ترى انا لو خلينا وظاهر الاية لامكننا بظاهرها قطع كل من اريد منا قطعه وانما احتجنا
في وجه اخر وهو ان نضم الى ذلك قطع كل من لم يرد منا قطعه وما جرى هذا المجرى فلا يقال فيه
ان المراد منه لا يعرف بظاهره والافتقار الى شرائط في الفعل لم ينبئ الظاهر عنها يجري مجرى
الافتقار الى معرفة شرائط الفاعل لا يصح التكليف الا بهما وكان كون الظاهر غير مفيد لهما لا يمنع
من صحة التعلق به فلا يوجب كونه مجملا فكذلك ما ذكرنا قال وما ذكره شيخنا ابو عبد الله
من انه لم يتعلق القطع بالاسم فانه لا يمنع من كونه مفيدا له على الوجه الذي بيناه وانما لم يتعلقوا
به لطلب من لا يجب عليه القطع وتمييزه عمن يجب عليه لا ان اللفظ لا يفيد قطع من يجب قطعه
واعتبروا في الفرق بين ما يصح التعلق بظاهره وبين ما لا يصح ذلك فيه بان كل لفظ لو خلينا
وظاهره لامكننا تنفيذ المراد به وان كنا نضم اليه ما لم يرد به فالتعلق بظاهره صحيح والافتقار
الى البيان وطلب الشرائط التي بها يتميز المراد عما ليس بمراد لا يمنع من ان يكون له ظاهر يصح التعلق به
وكل خطاب لو خلينا وظاهره لم يمكن امتثال المراد به على وجه من الوجوه فهو مجمل لا يصح التعلق
بظاهره كقوله اقيموا الصلوة وهذه الطريقة غير بعيدة والطريقة التي سلكها شيخنا ابو عبد الله
في هذه المسئلة قوية ايضا محتملة للنظر والذي يجب ان يحصل في هذا الباب ان العقد الذي عقد
شيخنا ابو عبد الله واعتبره في اصل المسئلة لا اشكال فيه والاعتبار الثاني الذي حكيناه عن غيره
غير مخالف له وانما الاحتياج الى النظر في اعيان المسائل وهل الذي قاله غيره من انا لو خلينا وظاهر الاية
السرقة لامكننا تنفيذ المراد به ممكن الا فان صح انه ممكن فان طريقة شيخنا ابي عبد الله تقتضي
ان التعلق بها يصح فكلامه مبني على ان هذا متعذر لا على انه لا يتعذر وان تعذر فالتعلق
لا يصح فقد بان موضع الاشكال في اعيان المسائل دون الاصل المعتبر وهذا الباب على ان شيخنا
رحمه الله في المنع من التعلق بظاهرها واستدل على اجماعهم على ذلك بانه لو كان فيهم من يرجع
الى ظاهر الاية لعلق القطع بمجرد السرقة واذا كان انما منع من ذلك من هذا الوجه لم يقدح في ذلك
ما حكيناه عن غيره وقوله انهم انما لم يرجعوا الى ظاهرها لطلب من لا يجوز قطعه لا يقدح فيما
اعتمده من انهم اجمعوا على ان الظاهر لا يحتج به والجواب عن اول ما احتج به القائلون
بالمذهب الاول ان ورود التخصيص على العام اذا كانت صورته ما ذكرناه وكون دليل التخصيص
مميزا فالعلم بالمراد من طريق اللفظ ممكن ولم يجر ذلك مجرى ما شبهوه به وبين الله تعالى على ان
المراد باللفظ بعض ما يتناوله دون بعض من دون ان يكون المخصوص منه الذي لم يرده متميزا
عما اراده فيتعذر العلم به من طريق الاسم والجواب عن الثاني ان كون اللفظ مجازا لا يمنع
من التعلق بظاهره عندنا بل نقسم ذلك فمتى كان وجه مجازه مخصوصا بالاستثناء وما يجري مجراه
وامكن تناول الحكم ما عداه التخصيص من طريق الاسم فالتعلق بظاهره صحيح وهذا الضرب من
المجاز لا يفتقر عندنا في معرفة المراد به الى غيره على ما بيناه فيما تقدم والجواب
عن الثالث ان تلك الاية ما كانت مجملة لما ساه فيما تقدم ان التخصيص الحاصل فيها غير

منه يحتاج في الفصل بين ما أوتيت وما لم توت إلى بيان سواهما والجواب عن أول ما احتج به
القائلون بالمذهب الثاني أن الاعتبار في سلامة الظاهر وصحة التعلق به هو بإمكان بيان المراد من
جهته لا بأن يكون الدليل على المراد به بليغًا إذ لو كان الاعتبار بهذا لما كان في خطاب الله تعالى مجمل ولا
مجاز ولا متشابه لأن شيئًا منه لا يعلو عن البيان في دليل المراد فإذا كان هذا هكذا صح أن الاعتبار في هذا
الباب بما ذكرناه دون ما توهموه وأن قيام دليل الخصوص لا يخرج العام من كونه مجملًا إذا كان
لا يصح الوصول إلى معرفة المراد بظاهره والجواب عن الثاني قد ذكرناه فيما تقدم وبينا أن قولهم
أن اللفظ العام إذا وردنا انضمام دليل الخصوص إليه كان حقيقة في كونه عبارة عما بقي بعد التخصيص
فاسد ووجوه كثيرة في المسألة التي قدمناها وفي أن العموم إذا خص كان مجازًا والجواب عما
احتج به القائلون بالمذهب الثالث أن الوجه الذي اعتبروه في صحة التعلق بظاهر العموم المخصوص
بالاستثناء وهو أن ذلك إنما صح لأن اللفظ المستثنى منه مع الاستثناء يكون حقيقة في العبارة عما سوى
المخصوص فإنه فاسد لأن ذلك لا يخرج اللفظ المستثنى عن أن يكون معدولًا به عما وضع له وليس في
الاستثناء إلا أكثر من أنه قرن به ما دل على أنه لم يرد به ما وضع له في أصل اللغة وهذا الوصل صرح
به لما أخرجه من كونه مجازًا ألا ترى أنه لو قال أعطه ألف قال أريد به تسع مائة وخمسين لما خرج
استعمال قوله ألف في هذا الموضع من أن يكون توسعًا ومجازًا لأن الألف في اللغة لم يوضع لتسع مائة
وخمسين وكذلك إذا قال تعالى فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عامًا فقوله إلا خمسين عامًا لا يخرج قوله
ألف سنة من أن يكون مجازًا في هذا الموضع فأما قولهم إن قول القائل تسعة وعشرة إلا واحدًا جميعًا حقيقتان
في العبارة عن هذا العدد فإنه فاسد لأن قولهم عشرة لم يوضع لهذا العدد فإذا استعمله فيه فقد أخرجه
عن موضع الحقيقة وضم استثناء الواحد إليه لا يخرجه عن أن يكون مستعملًا في غير موضعه وهذا أيضًا ما بيناه
في المسألة التي تقدمت ٥

الخلاف في المجمل والمبين والبيان

مسألة اختلف
أهل العلم في الظواهر التي علق بها المدح والذم كقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما
ملكت أيمانهم وقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآية فذهب بعض أصحاب الشافعي
إلى أن التعلق بظاهر هاتين الآيتين وما يجري مجراهما لا يجوز فمنعوا من الاستدلال بظاهر الأولى على ما
يستباح بملك اليمين ومن الاستدلال بظاهر الآية الثانية على وجوب الزكاة في الحلي وذهب عامة
الفقهاء والمتكلمين إلى أن تعليق الذم والمدح بالظواهر والعمومات لا يمنع من التعلق بها وهو
الصحيح عندنا ٥ واحتج القائلون بالمذهب الأول بأن تعليق المدح أو الذم بالخطاب يدل على
أن المقصود به بيان استحقاق المدح على الفعل جملة ترغيبًا فيه وبيان استحقاق الذم عليه زجرًا
عنه لا بيان حكمها وشروطه فيجب أن لا يصح حمله على ما لم يقصد به قالوا وقد علمنا أن المقصود
بقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون مدح من يحفظ الفرج عن المحرمات دون بيان ما يستباح
بالنكاح وملك اليمين أو لا يستباح وكذلك قد علمنا أن المقصود بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب
والفضة هو ذم من يمنع الواجب في الذهب والفضة دون صفة ما يجب فيه وتبيين وقته و[illegible] أجمعوا
أنها في ذلك بأن من حكى وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كان قصده نعت الحكاية لم يحمل ذلك
على ما عداه والذي يدل على صحة ما ذهب إليه أن الخطاب إذا كان له ظاهر يفيد الحكم فتعلق
المدح أو الذم به لا يؤثر في إفادته ولا يمنع من حمله عليه إذ لا تنافي بين الأمرين لأن القصد
إلى المدح على الفعل لا يمنع من القصد
إلى بيان وجوبه وسائر ما يشتمل عليه ظاهر الخطاب من أحكامه فحكم الظاهر فيما يفيده وإن علق به المدح
أو الذم حكمه لو لم يعلق به فلا وجه للمنع من الاستدلال به وهذا بين فإن قيل ألسنا نسلم أن ظاهر
الخطاب مفيد للمراد في هذه المواضع فالجواب أن هذا هو سؤال من لا يتصور هذه المسألة
وكيفية الخلاف فيها لأن الخطاب الذي لا يفيد بظاهره الحكم فلا خلاف بيننا وبينهم في أن التعلق
به لا يجوز وإنما الخلاف فيما له ظاهر وقد علق به المدح أو الذم فنحن نقول إن ذلك لا يؤثر في الظاهر ولا
يمنع حمله على مقتضاه وهذا السائل قد عدل عن موضع الخلاف إلى ما يدعيه من أن الخطاب في نفسه
لا ظاهر له ومن يخالفه فيما ذهب إليه من أن التعلق به لا يصح وليس الغرض أن نبين الكلام في أعيان ما له
ظاهر أو ليس له ظاهر من هذه الآيات وإنما قصدنا أن نبين فساد قول من يقول إن الخطاب من حيث تعلق
به المدح أو الذم لا يصح التعلق بظاهره فإن قيل نحن نستدل بتعليق المدح أو الذم به على أن
اعتبار ظاهره في الحكم لا يصح فالجواب أنا قد بينا سقوط هذا الاعتبار من حيث دللنا على
أن القصد بالخطاب إلى المدح على الفعل لا يمنع والقصد إلى إفادته سائر أحكامه وإن ما يوجب اعتبار
ظاهر الخطاب فيما يفيده إذا لم يتعلق به المدح أو الذم يوجب اعتباره وإن علقا به والجواب
عما احتج به القائلون بالمذهب الأول هو ما بيناه في الدلالة من أن القصد إلى المدح بالخطاب
لا يمنع من القصد إلى إفادة الحكم به وأنه لا تنافي بين الأمرين فقولهم إن الآية التي علمنا أن
المقصود بها مدح من يتنزه عن المحرمات أو الذم على منع الواجب لا يحملها على أمر آخر لأن
يقصد بها في نهاية البعد إذ ليس في ثبوت القصد إلى أحد الأمرين دلالة على نفي القصد إلى الأمر
الآخر مع إمكان حمل الخطاب على ظاهره وهذا واضح فأما تعلقهم بما روي من حكاية وصف رسول
الله صلى الله عليه وسلم فإنه بعيد لأن المحكي منه فعل والفعل لا ظاهر له في نفسه فكيف يمكن التعلق
به فصل وما يجري مجرى هذه المسألة ما ذهب إليه بعضهم من أن التعلق بظاهر قوله
صلى الله عليه وسلم في الرقة ربع العشر لا يصح واحتج فيه بأن المقصود في الخبر بيان وجوب الزكاة
في هذا الجنس أو بيان مقدار ما يجب فيه وصفته وهذه الشبهة بعد الشبهة فيما تقدم ما ذكره
والدليل على أن التعلق بظاهره صحيح أنا لو خلينا ومجرد الخطاب لاقتضى ظاهره أخذ الزكاة من كل ما
يتناوله هذا الاسم لأنه اسم للجنس وقد بينا الكلام فيه فلما ورد خبر الأواق وجب أن يخص منه
دون القدر ونفي الحكم فيما عداه على ما اقتضاه ظاهره وهذه الطريقة هي المعتمدة في قوله صلى الله عليه
وسلم فيما سقت السماء العشر إذ لولا ورود خبر الأوساق لوجب حمله على القليل والكثير مما تضمنه
الخطاب مسألة اختلف أهل العلم في الخطاب الذي علق فيه التحليل أو التحريم
بالأعيان هل يصح التعلق بظاهر عمومه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وحرمت عليكم
أمهاتكم وقوله أحلت لكم بهيمة الأنعام فالذي ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله في ذلك أن التعلق
بظاهره وعمومه لا يصح وحكى ذلك عن أبي الحسن الكرخي وذهب أكثر الفقهاء وأصحاب أبي حنيفة
والشافعي رحمة الله عليهما إلى أن التعلق به يصح وهو الذي يقتضيه كلام أبي علي وأبي هاشم
واحتج شيخنا أبو عبد الله لما ذهب إليه بأنا قد علمنا أن المحرم والمحلل ليس هو ما تناوله
الخطاب لأنه تناول تحريم الأعيان وتحليلها وقد علمنا أنه لا يجوز أن يتناولها

التحليل والتحريم لو حملناهما على الأعيان لأنها أجسام والأجسام لا يجوز أن تحرم علينا أو تباح لنا وأن نؤمر بها أو ننهى
عنها لأنها غير مقدورة لنا وإنما يتناول التحريم والتحليل والأمر والنهي أفعالنا فيها والثاني أن هذه الأعيان
موجودة والموجود لا يتناوله الأمر والنهي والتحليل فقد ثبت أن التحريم أو التحليل هو فعلنا في الأعيان
التي يتناولها الخطاب وهو لا ينبئ عنه ولا يفيده بظاهره فيجري مجرى الخطاب في أن المقصود لا يتناوله ظاهره
ولا يكون به عبارة عنه حقيقة نحو قوله تعالى واسأل القرية في أن ظاهره غير مفيد للمراد وإذا كان هذا كذلك
وجب الرجوع في معرفة التحريم أو التحليل من أفعالنا في هذه الأعيان التي يتناولها الخطاب إلى دليل سوى
الخطاب قال وليس لأحد أن يقول إنا إذا علمنا أن التحريم أو التحليل هو فعلنا في العين حملنا الخطاب
على جميع أفعالنا فيها عموما لأنه لا يصح حمله على العموم من هذا الوجه لأمرين أحدهما أن الأفعال لا لفظ لها
في هذا الموضع فكيف يصح اعتبار العموم فيها والعموم لا بد له من لفظ لأنه من خصائص الألفاظ دون المعاني
على ما شرح في موضعه والثاني أنا قد علمنا أن التحريم في أحد الأشياء غير التحريم في الأخرى لأن قوله حرمت عليكم
أمهاتكم التحريم هو الاستمتاع وما يجري مجراه وليس التحريم في قوله حرمت عليكم الميتة هذا المعنى
وإنما هو الأكل وما يجري مجراه من التصرف فكيف يصح حملها على العموم في جميع أفعالنا في هذه الأعيان
والذي يدل على صحة المذهب الثاني أن ما يجري هذا المجرى من الخطاب قد صار من جهة عرف اللغة
حقيقة في إفادة ما قد عينه من أفعالنا في هذه الأعيان حتى إذا أطلق عقل منه ما ذكرنا
ولم يشك في إفادته إياه من يعرف اللغة ألا ترى أن من يعرف اللغة والعربية إذا سمع قائلا يقول
لغيره هذه المرأة محرمة عليك فإنه يعقل من اللفظ أنه يقصد به الاستمتاع وإذا قال هذا الطعام
محرم عليك أو مباح لك فإنه يعلم أنه يقصد به الأكل وما يجري مجراه فقد ثبت أن الخطاب الذي
ذكرناه يفيد في كل عين علق بها التحريم أو التحليل تحريم الفعل الذي جرت العادة بفعله فيها أو تحليله
وأنه حقيقة في إفادته من جهة التعارف وإن لم يكن مفيدا له في أصل موضوع اللغة وقد ثبت أنه
لا يمتنع أن يكون اللفظ مجازا في إفادة أمر من الأمور ثم بالتعارف وكثرة الاستعمال يصير حقيقة
فيه حتى إذا أطلق لم يعقل منه سواه ونظائر هذا كثيرة في اللغة والقرآن كقولنا غائط فإنه قد
صار في العرف حقيقة في العبارة عن قضاء الحاجة وكقولنا دابة فإنه في وضع الأصل لما يدب ثم
صار بالعرف عبارة عن حيوان مخصوص حتى إذا أطلق لم يعقل منه سواه ولا أصل لمن يقول إن هذا
الخطاب لا يفيد بظاهره ما ذكرناه مع العلم بأن كل من يعرف لغة العرب يستفيد من ظاهرها
إذا سمعها يستفيد المراد بسائر الظواهر وليس من يذهب إلى قوله تعالى ولا تقل لهما أف لا يعقل
منه النهي عن ضربهما وشتمهما ووجوه المضار وإنما يعلم ذلك استدلالا وقياسا وإذا كان هذا
كذلك ثبت أن التعلق بظاهر هذا الخطاب وعمومه صحيح على ما بيناه وقد دل على صحة هذه الطريقة
وأن ما ذكرناه مفهوم من ظاهر اللفظ السنة وفعل الصحابة والتابعين فأما السنة فما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها فنبه على
أنهم لم يتوقوا حكم ما أفاده اللفظ من التصرف في العين وأن ظاهر تحريم الشحوم يفيد النهي عما أقدموا
عليه من الفعل وتحريمه وأما فعل الصحابة فما روي أنهم لما بلغهم تحريم الخمر بادروا إلى إراقتها فثبت
أنهم عقلوا من الخطاب المتعلق بتحريم العين تحريم الفعل المعتاد فيها فأما فعل التابعين فهو
ما عرفناه منهم وممن بعدهم من الرجوع إلى هذه الألفاظ التي علق فيها التحليل والتحريم بالأعيان فيما
اختلفوا فيه من ذلك وهذا أوضح والجواب عما ذكره شيخنا

أبو عبد الله أن كون التحريم أو التحليل متعلقا بما علمنا أنه غير محرم ولا محلل من الأعيان وأن سبيله أن يكون متوجها
إلى أفعالنا فيها لا يمنع من كون الخطاب مفيدا له بظاهره على الوجه الذي بيناه إذا حصل فيه التعارف
كما بيناه في سائر الألفاظ التي تجري هذا المجرى لأن الاعتبار في كون الخطاب مفيدا بظاهره أو غير مفيد
له بما يعقله السامع إذا ورد على سمعه فإن عقل عنده ذلك معنى من المعاني من دون اعتبار دليل
آخر وجب أن يحكم بأنه مفيد له بظاهره وإن لم يعقل علم أن ظاهره غير مفيد له سواء كان طريق استفادته
منه موضوعه في أصل اللغة أو التعارف الطارئ عليه لأن التعارف هو مواضعة ثانية وهو أقوى
من الأصل من حيث حصل الانتقال إليه عن الوضع الأول ويشهد له ما ذكرناه من السنة وفعل
الصحابة والتابعين فأما ما ذكره من امتناع حمله على العموم في الفعل من حيث لم يكن له لفظ فقد
بينا أنا إنما نحمله على ما يفيده العرف من الأفعال وهو المعتاد في العين وإذا كان الخطاب عرفيا وجب
أن يحمل على ما يستفاد منه من جهة التعارف كما أن ما كان لغويا لم يغيره التعارف وجب حمله على ما
يستفاد منه من طريق مجرد اللغة وهذا يعترض أيضا الوجه الثاني الذي ذكره وهو أن المستفاد
من التحريم في أحد الخطابين إذا كان غير المستفاد في الآخر لم يمكن ادعاء العموم فيه لأنا قد بينا أن المستفاد
منهما جميعا تحريم ما جرت العادة بفعله في العين أو تحليله ويمكن على طريقة شيخنا في هذا الباب
الانفصال عن هذا بأنه إذا سلم أن المراد بها معلوم من جهة العرف وهو الفعل الذي اعتيد في العين فهو
المذكور لم يحصل فيه صحة الاستدلال بعمومها لأنه لا يمكن أن يدعي أن كل ما اعتيد فعله في العين يفهم
منها ألا ترى أن قول القائل هذا الشراب محرم عليك إنما يفهم منه الشرب فقط فأما السقي والهبة
فلا يعقل وإن كان ذلك مما اعتيد فيه وكذلك سائر الأعيان لأن جميع المنافع المعتادة لا يمكن أن
يدعى أنه يعقل منها

مسألة اختلف أهل العلم في حرف النفي إذا دخل على فعل قد علم وجوده هل يصح التعلق بظاهر الخطاب المستمر عليها نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة
إلا بطهور ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ولا نكاح إلا بولي وشاهدين أو لا يصح فذهب كثير من
أصحاب أبي حنيفة رحمه الله عليه إلى أن التعلق بظاهره لا يصح وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله وذهب
كثير من أصحاب الشافعي وغيرهم من الفقهاء والمتكلمين إلى أن التعلق به صحيح واحتج شيخنا
أبو عبد الله لصحة المذهب الأول بأن النفي إذا تناول الفعل مع العلم بوجوده كقوله صلى الله عليه
لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وقد علم أن الصلاة تحصل من دونها فلا بد من أن يكون المراد بالنفي أمرا
سوى مجرد الفعل وهو حكم من أحكامه فإما أن يكون المراد به نفي الإجزاء أو نفي الفضيلة والكمال
وذلك غير مذكور في الخطاب فيجب أن لا يصح التعلق به قال ولا يمكن أن يقال إنه يحمل عليهما جميعا لأن ذلك
يجري مجرى التنافي من حيث علمنا أن نفي الكمال والفضيلة يقتضي ثبوت الإجزاء فإن حملناه على نفي الإجزاء
ونفي الكمال اقتضى ذلك انتفاء الإجزاء وثبوته وهذا محال والذي يدل على صحة المذهب الثاني أن هذه
الألفاظ وإن كان ظاهرها النفي فقد علمنا أن المراد به الإثبات لأن غرض الرسول صلى الله عليه وسلم
بذلك بيان الفعل الشرعي وبيان شروطه التي معها يصح دون النفي وإثبات الشيء ربما يستعمل فيه بلفظ
النفي كما يستعمل فيه بلفظ الإثبات ألا ترى أن قول القائل لا مفتي في البلد إلا زيد وهو بمنزلة قوله المفتي
في البلد زيد فالمقصود إثبات وإن كان بلفظ النفي وكذلك إذا

قال لا زكوة الا بالمال فالمقصود به جعل المال شرطاً في ثبوت الزكوة ووجوبها لا نفيها واذا كان ذلك
كذلك فقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بطهور المقصود به بيان الصلوة الصحيحة واثبات الطهور
شرطاً في صحتها لا نفي الصلوة فكانه قال الصلوة الصحيحة هي الواقعة بطهور والطهور شرط في صحتها
فهذا اثبات في المعنى وكذلك القول في سائر ما يجري مجراه من الالفاظ واذا كان ذلك كذلك صح التعلق بالخطاب
من الوجه الذي بيناه لان من خالف في ذلك بنى الكلام فيه على ان المقصود به النفي وادعى انه لا يصح ان
يكون المنفي هو الفعل لعلمنا بوقوعه فوجب ان يكون حكماً من احكامه وهو غير مذكور وقد بينا ان
المقصود به الاثبات وان كان اللفظ لفظ النفي ولا وجه لاعتبار حال اللفظ وهذا واضح ثم لو كان المقصود
به النفي لما منع من التعلق بظاهره اذا كان الواجب حمله على نفي الفعل الشرعي والواقع منه عارياً عن الشرط الذي
تضمنه الخطاب لا يكون شرعياً الا ترى ان قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بطهور اذا افاد ان الطهور شرط في
الصلوة فالواقع منها بغير طهور لا يكون صلوة شرعية فقد تبين ان حمل الخطاب على نفي الفعل حقيقة والتعلق
بظاهره فيه صحيح فان قيل هذا يؤدي الى القول بان الصلوة التي لا يقرأ فيها فاتحة الكتاب ليست بشرعية
قطعاً والنكاح المعقود من دون ولي غير شرعي وليس هذا قولكم فالوجه الذي ذكرتموه ان تأتى في قوله لا
صلوة الا بطهور لا يتأتى في غيره مما ذكرناه فالجواب ان هذا غير لازم لان الافعال الشرعية تنقسم قسمين
احدهما لا مدخل فيه للاجتهاد والثاني للاجتهاد فيه مدخل فمتى ورد الخطاب المشتمل على النفي في
هذا الباب نظرنا فيه فان كان من القسم الذي لا اجتهاد فيه كقوله لا صلوة الا بطهور حكمنا بانه
يقتضي نفي الفعل الشرعي على الاطلاق وقلنا في هذا الموضع انه يقتضي نفي الفعل الشرعي بشرط ان يؤدي
الاجتهاد الى كونه شرعياً فنقول في قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب انه يقتضي نفي كون الصلوة
التي لم يقرأ فيها فاتحة الكتاب شرعية بشرط ان يؤدي الاجتهاد الى انها شرط فيها فان قيل
فكانكم تقولون ان الخطاب يقتضي نفي الفعل الشرعي مطلقاً في موضع ومشروطاً في موضع اخر
فالجواب انا نقول انه يقتضي بظاهره نفي الفعل الشرعي الا انه منقسم في نفسه فمنه ما هو شرعي على
سبيل الاطلاق ومنه ما هو شرعي بحسب الاجتهاد فيكون المراد فيما هو مجتهد فيه نفي الفعل
بشرط ان يؤدي الاجتهاد اليه وهذا كما نقول في العموم المخصوص بالقياس انه مخصوص بشرط ان يؤدي
الاجتهاد اليه وهذا الا[?] متناوله النفي لفعل شرعي في كلا الموضعين وان كان ذلك من تابع[?]
نفسه فان قيل هذا الذي فصلتم يقتضي ان يكون في الخطاب اضمار فكانه قال لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ان كان اجتهاد المصلي يؤدي الى انها شرط فيها وهذا يقدح في الظاهر فالجواب ان الخطاب لا يحتاج
الى اضمار لان المقصود ما بيناه وهو نفي الفعل الشرعي عمن يؤدي اجتهاده اليه فيكون الخطاب متوجهاً
الى المكلف الذي يكون هذه الصلوة اذا وقعت منه غير شرعية وهذا لا يمنع من ان يكون له ظاهر في نفي
الفعل على ما بيناه وما احتج له شيخنا ابو عبد الله مما ذكرناه من الوجهين يعترض احدهما بان
المقصد بالخطاب هو الاثبات دون النفي لان كلامه مبني على ان هناك منفياً قد قصد بالخطاب فاذا بينا
ان الامر بخلافه لم يستقم الدليل والثاني انه بناه على ان المقصود به لا يجوز ان يكون هو الفعل فيجب ان
يكون حكماً من احكامه وقد بينا انه يجوز ان يتناول الفعل وهو الفعل الشرعي وقوله ان حمله على الاجزاء
والكمال لا يجوز لانه يكون بمنزلة المتنافي فانه يمكن ان يعترض بان هذا انما يتنافى في وجه واحد وهو ان يحمل على
نفي الكمال ونفي الاجزاء فاما اذا حمل على نفي الفعل الشرعي او على نفي الاجزاء لم يؤد الى التنافي لان انتفاء
الفعل الشرعي يقتضي ان لا اجزاء هناك ولا كمال وكذلك انتفاء الاجزاء وهذا اصح ايضاً

مسألة اختلف اهل العلم في التعلق بقول النبي صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات
فذهب كثير من اصحاب الشافعي الى ان التعلق به صحيح واحتجوا بعمومه في وجوب النية في الوضوء
وذهب بعضهم الى انه لا ظاهر له وهو قول كثير من اصحاب ابي حنيفة رحمة الله عليه وبه قال كثير من اصحابنا
المتكلمين واحتج من ذهب الى القول الاول بان المفهوم من لفظ الاعمال حكمها فكانه قال لا حكم
للاعمال اذا لم يكن معها نية فيصح التعلق بظاهره على هذا الوجه ومنهم من يقول اذا ثبت ان المراد
به حكم الفعل من حيث يجري هذا اللفظ مجرى ان يقول حكم الفعل يثبت بالنية او لا حكم للفعل
الا بالنية والحكم المراد به لا يخلو من ان يكون من احكام الدنيا كالاجزاء وغيره او من احكام الاخرة كالثواب
وما يجري مجراه وقد علمنا ان طريق معرفة الثواب وما يجري مجراه عقلي فيجب ان يحمل على احكام الدنيا
من اجزاء وغيره لان قول الرسول صلى الله عليه وسلم بان يحمل على ما لا يستفاد الا من جهته اولى من ان يحمل
على ما لا يختص طريق استفادته به واذا كان كذلك وجب ان يحكم بنفي حكم الافعال فيما يتعلق باجزاء
وغيره الا بالنية فيصح الاستدلال بالخبر على موضع الخلاف والذي يدل على صحة المذهب الثاني ان ظاهر
هذا اللفظ غير مفيد للمراد به لانه متناول للفعل والفعل قد علمنا صحة وجوده من دون النية لان كثيراً
من الافعال واقع من دون ان تصحبها النية والنية نفسها واقعة ووجود الفعل بالنية يجب ان يكون
المراد به حكماً من احكامه لان اقوى ما[?] فيه انه يجري مجرى ان يقول لا يصح العمل الا بالنية واذا كان كذلك فلابد
من ان يكون مصروفاً الى حكمه والحكم الذي هو مراد غير منطوق به لان الفعل يكون له احكام كثيرة فليس[?] له
اذا علمنا ان المراد به حكمه حملناه على جميع احكامه الا ما منع منه الدليل
لا ظاهر له وليس لهم ان يقولوا انما يصح اذا كان هناك لفظ يشملها وليس هناك لفظ الحكم فضلاً من ان يكون
شاملاً فكيف يحمل على جميع احكامه من جهة اللفظ والجواب عما احتج به القائلون بالمذهب
الاول ما بيناه في الدليل وهو ان صحة الفعل لا يفتقر الى النية لامكان وقوعها من دون نية الا ان يراد به
حكم من احكامه فان اراد ذلك فقد دللنا على فساده من حيث بينا ان الحكم لا لفظ له فيمكن ادعاء
شموله واذا لم يمكن ذلك احتيج في معرفة الحكم الذي هو مراد به الى شيء سوى اللفظ وهذا الذي اردناه فان
قيل اذا ساغ[?] المراد بالخبر هو نفي حكم العمل من دون النية جرى ذلك مجرى ان يقول لا حكم للعمل الا بالنية وهذا
يقتضي النفي على طريق العموم فيدخل فيه كل احكام الفعل كما يقول القائل لا علم لزيد ولا رجل في الدار
فالجواب انه اذا لم يكن للحكم ذكر يمكن مراعاته في كونه عاماً او خاصاً او معرفة او نكرة لم يمكن
تقدير ذكره على وجه اولى من وجه اخر من الوجوه المحتملة فاذا كان الامر كذلك فليس تقدير الحكم
على وجه يقتضي العموم اولى من تقديره على وجه لا يقتضيه ولا يجب ان يكون تقديره على مطابقة اللفظ
بل يجب ان يراعى الاحتمال فقط ويجوز ان يكون المراد به ان حكم العمل يصح بالنية من غير تعيين فاما
الطريقة الثانية التي حكيناها عن بعضهم فهي بمعزل عن موضع الخلاف لان هذه الطريقة هي طريقة تسلم
ان التعلق بظاهر اللفظ وعمومه لا يصح وانما يستدل به على مسألة الخلاف بضرب من الاعتبار والاعتماد
على هذا الاعتبار في الاستدلال بالخبر لا يبعد اذا لم يعترضه شيء اخر وانما لم نستقص الكلام لان غرضنا في
هذا الموضع ان نبين ان ادعاء العموم فيه لا يصح لا ان الاستدلال به على وجه من الوجوه غير ممكن ومما يجري هذا
المجرى قول النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فقد اختلفوا فيه كما اختلفوا في الخبر الاول
والطريقة فيه مرتبة على ما ذكرناه لانا قد عرفنا وقوع الخطاء منهم فيجب ان يكون المراد به حكمه وهو
غير مذكور ولا[?] ان يحمل على نفي الخطاء من جهة عنهم فيصح
على

التعلق بظاهره على هذا الوجه ولكنه غير الوجه الذي يقصده الفقهاء ويتعلقون به في الاستدلال على مسائل
الخلاف ولا يبعد أن يسلك في الاستدلال به طريق الاعتبار الذي هو سوى الظاهر المسلك الذي حكيناه عمن
يذهب إلى الاحتجاج بالخبر الأول بل سلوكه في هذا الخبر أوضح وأقوى لأن الأول يمكن أن يقال فيه إن الخبر
ما يقتضيه ما ذكرتم أن يعلم منه نفي حكم من أحكام الدنيا كما أن فيه نفي الفضيلة أو نفي الإجزاء وليس
هكذا الخبر الثاني لأن الخطأ المرفوع إذا حمل على حاله تبين أن الخاطئ لا يتعلق به منه شيء متصل بأحكام
الدنيا لأن تقدير الكلام يصير كأنه قال رفع حكم خطأ الدنيا عن الناس فيصير حكم الخطأ معرفا من حيث
أضيف إلى الدنيا

مسألة ذهب بعض أصحاب الشافعي إلى التعلق بالعموم في قوله تعالى لا يستوي
أصحاب النار وأصحاب الجنة واستدلوا به على أن المؤمن لا يقتل بالكافر واحتجوا في صحة التعلق بعمومه
بأن الظاهر يقتضي نفي الاستواء بين الفريقين في جميع الأحكام إلا ما خصه الدليل والذي يدل على فساد هذه
الطريقة أن لفظة الاستواء إذا لم يكن المقصود بها تماثل الذوات فلا بد من أن يكون المراد هو الحكم
ولهذا إذا قال قائل فلان لا يساوي فلانا من غير أن يعقد ذلك بالحكم الذي يجب تساويهما فيه كان
الكلام غير مفيد ولذلك يحسن الاستفهام ويكون موقوفا على البيان لأن للسامع أن يقول له فيما
ذا لا يساويه ولا يعقل منه نفي التساوي في جميع الأحكام لغة لأن اللفظ في الحكم لا عرفا وإذا عرف
عنه ففيه تنبيه أن المقصود بالخطاب وهو الحكم لا سبيل إلى استفادته من جهة الخطاب وأن معرفته
موقوفة على البيان **والجواب** عما احتجوا به هو ما ذكرناه في الدليل من أن المقصود بالخطاب
هو نفي التساوي في الحكم وذلك غير مفهوم من الخطاب لغة ولا عرفا

مسألة ذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أن قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون يصح التعلق بظاهره في أن الرقبة
الكافرة لا تجزي في كفارة الظهار وهذا أيضا فاسد لأنا نعلم أن ظاهر الخطاب يفيد أن المنهي
عنه قصده هو ما يصح الإنفاق منه وهذا المعنى لا يصح في الرقاب وإعتاقها ويؤكد صحة ما
ذكرناه قوله تعالى ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه فبين أن المنهي عنه ما يصح فيه الإنفاق والأخذ الذي
هو في مقابلة الإنفاق وذلك لا يتأتى في العتق فيجب أن يكون المراد به الصدقات وهذا
بين

فصل فإن قال قائل فما الطريق الذي يعلم به الفصل بين ما له ظاهر يصح التعلق به من
الخطاب وبين ما لا ظاهر له قيل له كل خطاب أمكن السامع أن يعرف المراد به بنفسه لغة أو عرفا
أو شرعا أو بفحواه أو بفائدته أو بمفهومه فهو الذي نقول إن له ظاهرا محتجا يصح التعلق به
وكل خطاب خرج عن هذه الأقسام فلا ظاهر له ومثال الأول قوله تعالى إن الله بكل
شيء عليم ولا يظلم الناس شيئا ومثال الثاني قوله تعالى ولا تقل لهما أف فإنه يفهم منه النهي عن
الضرب وسائر المضار وذهب بعض من تكلم في هذا الباب إلى أن ظاهر هذا الخطاب لا يعلم منه
النهي عما ذكرناه وإنما يعلم ذلك بأن يحمل على ما ذكرناه إلا أنه نص في الاعتبار وهذا ظاهر السقوط
لأن كل من يعرف اللغة إذا سمع قائلا يقول لا تقل لأبيك أف فإنه يعقل منه أنه ينهاه عن ضربه
ويجري ذلك مجرى المنطوق به في اللفظ ولذلك لو قال لا تقل له أف ولكن اشتمه أو اضربه لعد الكلام
متناقضا ويجري ذلك مجرى أن يقول فلان مؤتمن على قنطار ولكنه يخون في خردلة في أن الكلام يعد
متناقضا ومثال الثالث الخطاب الوارد على طريقة الزجر كآية السرقة فإنها تستفاد
منها أن الأمر بالقطع هو لأجل السرقة إذ لو لم يفد ذلك لخرجت عن أن يكون زجرا ومثال
الرابع ما لا يتم فعل الشيء إلا به حكما أو إيجادا فإنه يفهم من الأمر به الأمر بما يحتاج في فعله إليه

مسألة اختلف أهل العلم في العبارة الواحدة
هل يجوز أن يراد بها معنيان مختلفان أو لا يصح ذلك فمنهم من ذهب إلى أن ذلك لا يصح وهو قول أكثر أصحاب
أبي حنيفة رحمة الله عليه وإليه ذهب شيخنا أبو عبد الله وحكاه عن أبي الحسن الكرخي وهو قول أبي هاشم
ومنهم من ذهب إلى جوازه وهو الظاهر من مذهب الشافعي وأصحابه وحكى ذلك عن ظاهر مذهب
أبي علي ولم يختلفوا في أنه إنما يصح أن يراد بها معان كثيرة إذا جمعتها صفة واحدة كالعموم ولفظة
الإنسان وما يجري مجرى ذلك واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه منها ما اعتمده شيخنا أبو عبد الله
وهو أنه يمتنع من المعبر أن يقصد بعبارة واحدة استعمالها فيما وضعت له وأن يقصد في ذلك
الحال العدول بها عما وضعت له ويجري في الامتناع مجرى أن يعظم الغير على فعل ويذمه عليه في هذا
فبين أنه لا يصح أن يراد به الحقيقة والمجاز ومنها أن المخاطب بلغة العرب يجد من نفسه تعذر كونه مريدا
بعبارة واحدة شيئا وخلافه في وقت واحد ومنها أنه لو جاز ذلك لجاز أن يراد بعبارة واحدة
الفرض والنفل ومنها أن أحدا من العلماء من الصحابة والتابعين إلى يومنا هذا لم يحمل آية القرء على الحيض والطهر
جميعا في حالة واحدة مع العلم بأن كل واحد منهما يصلح له اللفظ وإنما قد يرد على الانفراد وهذا يدل على
أنهم عرفوا من حكم اللفظة أن المعنيين جميعا لا يجوز أن يرادا به والذي يدل على صحة المذهب الثاني أن الاعتبار
فيما يصح أن يراد بالعبارة هو بأن يكون موضوعا له في اللغة وأن يكون ما به تصير العبارة عبارة عنه ثابتا
في استعمالها فيه لأن ما لا تصلح له العبارة في اللغة لا يجوز أن يعبر بها عنه إذا كان المتكلم يتكلم بلغة
العرب وما به تصير العبارة متناولة له دون غيره هو القصد إذ لم يصح فيه اختيار أن يكون المخاطب
معبرا بها عنه وإذا صح الأمران جميعا فلا مانع يمنع من ذلك وقد علمنا أن هذين الوجهين يصحان في معنيين
مختلفين كصحتهما في معنى واحد وفي المعاني الكثيرة إذا جمعتها صفة واحدة لأن عبارة واحدة قد وضعت في اللغة
لمعان مختلفة كالألفاظ المشتركة مثل قولهم عين وما يجري مجراها والقاصد بالعبارة لا يمتنع أن يقصد بها
كلا المعنيين اللذين وضعت لهما لأن قصده لأحدهما لا ينافي قصده للآخر فقد بان بهذه الجملة أنه لا مانع من
أن يراد بعبارة واحدة معنيان مختلفان **والجواب** عن أول ما احتج به القائلون بالمذهب
الأول أنه ليس من شرط صحة كون المتكلم معبرا عن شيء أن يقصد بعبارته استعمالها فيما وضعت
له بل إذا عبر عنه بالعبارة الموضوعة له حقيقة أو مجازا وقصد ذلك كان معبرا عنه من دون أن يقصد
بها أنه يستعملها فيما وضعت له أو يعدل بها عنه لأن أكثر من يتكلم لا يخطر بباله هذا الوجه ولا
يخطر له هذا القصد ويصح منه التصرف في العبارة عن كل ما يريد أن يعبر عنه وإذا لم يكن هذا شرطا في
العبارة عن المعبر عنه لم يؤثر ما ذكروه من تعذر القصد إلى استعمال العبارة فيما وضعت له والعدول
بها عنه في صحة كون المتكلم معبرا بالعبارة الواحدة عنهما جميعا وهذا بين **والجواب** عن الثاني أن
ما ادعوا تعذره يجري مجرى ما ساء منا لأن كل أحد يعلم من نفسه أنه يصح أن يريد بقوله للغير تجنب نكاح
المرأة التي نكحها أبوك العقد والوطء جميعا وأنه لا مانع يمنع من ذلك **والجواب**
عن الثالث أنه لا يمتنع أن يراد بعبارة واحدة الفرض والنفل إذا كان القصد إلى معنيين أحدهما فرض
والآخر نفل وإنما يتعذر ذلك في معنى واحد **والجواب** عن الرابع أن قد عقلوا أن آية القرء قد أريد
بها الطهر والحيض جميعا بحسب ما يؤدي اجتهاد المجتهد إليه وإنما حكموا بأنهما جميعا لا يرادان
من شخص واحد في حالة واحدة لقيام الدلالة لا لامتناع إرادة ذلك من جهة اللفظ ٥

مسألة اختلف أهل العلم في تأخير البيان إلى وقت الحاجة إلى الفعل فمنهم من ذهب

الى جوازه ثم اختلفوا فمنهم من اجازه سوا كان الخطاب عاما او مجملا وهم طايفه من اصحاب الشافعي
ومنهم من اجازه اذا كان الخطاب مجملا واليه ذهب ابو الحسن الكرخي وجماعه من اصحاب ابي حنيفه
رحمه الله عليه وذهب بعضهم الى ان تاخيره لا يجوز على وجه من الوجوه وهو قول ابي علي وابي هاشم وساير
شيوخنا المتكلمين واصحاب الظاهر وبعض اصحاب الشافعي واحتج القايلون بجوازه بوجوه منها
ان العقل لا يمنع منه والشرع لم يات بفساده فيجب ان يكون جايزا وموقوفا على ما تقتضيه الحكمه والمصلحه
والمصلحه من ضمه الى الخطاب او تاخيره عنه الى وقت الحاجه ومنها انه اذا جاز تاخير بيان الوقت الذي يزول
فيه العباده عن المكلف بالنسخ الى وقت الحاجه اليه جاز ايضا تاخير بيان صفه العباده التي ورد بها
الامر الى وقت الحاجه الى فعلها ومنها انه اذا جاز ان يامر الحكيم بالفعل ويوخر الاقدار عليه والتمكين
منه الى وقت الحاجه الى الفعل جاز ايضا ان يامر به ويوخر بيان صفته الى وقت الحاجه ومنها ان في
القران ما يدل على جوازه لان الله تعالى امر بني اسرايل بذبح البقره على الاطلاق من غير ان يبين صفتها ثم بين
الصفه التي يجب ان يكون المراد المذبوحه عليها حالا بعد حال ومنها ان في السنه ما يدل عليه من ذلك
ما روي ان جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وسلم اقرا فقال له وما اقرا قال اقرا باسم ربك الذي خلق
فاخر البيان ومن ذلك ان بيان صفه الزكوه وشروطها التي نزل الكتاب بوجوبها تاخر وكان ارباب
الاموال مع علمهم بوجوب الزكوه عليهم لا يعلمون تفصيلها وشروطها الا بعد ان بين لهم عند
المطالبه بها وحتى روي ان معاذا لم يعرف حكم الاوقاص وهو متولي لاخذ الزكوه حتى راجع النبي
صلى الله عليه وسلم في تعرف الحكم فيها ونحو ذلك ما روي من سوال من سال النبي صلى الله عليه عن اوقات
الصلوات فاخر بيانها الى ان بين ذلك بفعله في اوقاتها وما يجري هذا المجرى من الاخبار المرويه في هذا
الجنس والذي يدل على ان تاخير بيان المجمل لا يجوز ان الخطاب اذا كان القصد به تكليف الفعل وامر المخاطب
به فان اراده على وجه لا يفهم منه المخاطب صفه المامور به يكون عبثا ويجري ذلك مجرى ان يخاطب العربي الذي
لا يحسن اللغه العربيه بما يامره بلغه الزنج واذا كان هذا قبيحا من حيث يجري مجرى العبث فكذلك
الخطاب المتجرد عن البيان فيجب ان الله تعالى لا يفعل ذلك فان قيل لم قلتم ان خطاب العربي
بلغه الزنج قبيح بكل وجه ولسنا نسلم لكم ذلك بل نقول بانه يحسن ويخرج من حكم العبث اذا كان
للمخاطب غرض صحيح في ذلك والجواب انا لم نقل انه قبيح بكل وجه ويكون عبثا وانما قلنا ان
المخاطب اذا اراد ان يامر العربي بفعل من الافعال وكان قصده بالخطاب هذا الوجه فعدل بالخطاب
عن لغه العرب التي يفهمها المخاطب الى لغه الزنج التي لا يفهمها ولم يكن هناك من يترجم للمخاطب عنه كان
الخطاب الواقع على هذا الوجه قبيحا جاريا مجرى العبث ولهذا السبب ينسب فاعل ذلك جماعه العقلا
الى العبث ولا حجه عندهم في كونه عابثا قوله انه سيفسر له هذه الزنجيه بالعربيه وقت الحاجه الى الفعل
من حيث يعلم ان يعدم ما قصده من الخطاب باللغه الزنجيه مع ان قصده به امر المخاطب بالفعل لا افاده
فيه ولا فصل بين من يجوز هذا ويشك في قبحه وكونه جاريا مجرى العبث وبين من يجوز على بعض
العقلا المدرسين ان ينتصب ليدرس جماعه لا يعرفون الا اللغه العربيه ويكون قصده بالخطاب الذي
يورده افهامهم المسايل التي يريد ان يدرسها اياهم فيدرسهم بالزنجيه طول نهاره ويعتذر بانه
سيفسر لهم في اليوم الثاني جميع ما اورده عليهم من التدريس الذي قد علم انهم لا يصل لهم الى معرفه
معانيه الا باللغه العربيه التي يفهمونها وهذا مما يعلم قبحه وكونه جاريا مجرى العبث ضروره

فان قيل قايل الخطاب الذي تاخر بيانه لا يشبه ما ذكرتم من خطاب العربي بلغه الزنج لان
المخاطب بما تاخر بيانه يعلم انه قد امر بفعل من الافعال ويعلم ايضا جنسه وان لم يعلم صفته
على التفصيل وساير شروطه فيجوز ان يخاطب بذلك ليعتقد فعله ويعزم عليه متى بين له صفته
عند الحاجه الى فعله وليس هكذا الخطاب بالزنجي لان المخاطب لا يفهم منه شيا ولا يستفيده بوجه
قيل له لم نقل ان هذا الخطاب عبث من كل وجه فانه لا فرق بينه وبين الخطاب الذي لا يفيد بوجه
من الوجوه وانما قلنا انه عبث في الوجه المقصود به واذا حصل في الفعل عبث في جهه
من الجهات وجب قبحه وان اقترن به وجوه كثيره تقتضي حسنه فالفرق الذي ذكره بين هذا
الخطاب وبين الخطاب الزنجي لا يمنعهما من الاشتراك في الوجه الذي بينا اشتراكهما فيه وهو ان كل
واحد منهما خطاب قصد به امر يتعلق بالمخاطب واورد على وجه لا يستفيد منه المخاطب ذلك
ووجه اخر وهو ان الفرق الذي ذكره السايل بين الخطاب الذي تاخر بيانه وبين الخطاب الزنجي
لا يصح لان مثل ما ذكره مما يختص به الخطاب الزنجي وهو ان المخاطب به اذا كان حكيما علم ان خطابه
على الجمله لا يخرج عن ان يكون من بعض اقسام الكلام المعلومه فاما ان يكون خبرا او استخبارا او امرا
او نهيا او ما يكون في معنى بعض هذه الاقسام فيعتقد المخاطب به انه ان كان خبرا تلقاه عند التفسير
بواجبه وان كان استخبارا اخبر بما عنده وان كان امرا ايتمر وان كان زجرا انزجر فيصح ان يحسن
لهذا الضرب من الفايده ويمكن ان يقال ايضا انه كان يجب على هذا الاصل الذي اعتمده السايل
ان يحسن من المخاطب ان يقول لمن يخاطبه اعلم ان جميع ما اورده عليك هو امر باشيا سافسرها لك في غد
فاعتقد انك تفعلها فاعزم على ذلك ثم يبتدي فيخاطبه بذلك الا انه بالزنجيه وقد علمنا قبح ذلك
وان يعتقد ما قدمه ما يعتقد المخاطب عنده امتثال الفعل لاخرج هذا الخطاب الزنجي من ان
يكون جاريا مجرى العبث وكذلك لو قال بعض المدرسين لاصحابه وهم لا يفهمون الا اللغه العربيه اعلموا
ان جميع ما ادرسكم اليوم هو من كتاب الحج فاعتقدوا انكم تسمعون مسايل الحج واعزموا على
تدبرها وتحفظها اذا فسرت لكم بالعربيه ثم يبتدي بدرسهم بالزنجيه لكان لا شبهه في ان ذلك
يجري مجرى العبث وان كان ما ذكروه من الخطاب المتجرد عن البيان حاصلا فيه فان قال انما يقبح
الخطاب الزنجي لانه لا يتعلق به غرض صحيح قيل ليس الامر كذلك لانه يجوز ان يكون للمخاطب به
اغراض في ايراده مثل ان يحب ان يظهر من نفسه انه يعرف لغه الزنج ومثل ان يلتذ بذلك
وذلك لا يخرجه من ان يكون قبيحا من حيث كان عبثا في الوجه المقصود به فان قال انما يحسن
ان يخاطب العجمي بلغه العرب في اداء الشرايع ثم يبين له ذلك قيل له انما حسن ذلك لانه يمكن
من معرفه المراد بالخطاب في الحال بالرجوع الى الغير وهذا الخطاب في حكم ما قرن به البيان فان قال
قد علمنا انه يحسن من الحكيم ان يقول لغيره اذا كان غدا فادخل السوق واشتر لي شيا ثم يبين له
ذلك وان كان صفته غدا وهذا صوره الخطاب الذي تاخر بيانه الى وقت الحاجه قيل له
الخطاب الجاري هذا المجرى ليس المقصد به امر المخاطب بشرى شي ولو كان المقصود به ذلك لقبح
وانما القصد به ان يبين للمخاطب انه يريد ان يامره بذلك ليوطن نفسه عليه فالمقصود بالخطاب مبين
هاهنا وانما منعنا من ان لا يبين ما هو مقصود بالخطاب فان قال فلكن هذا ظاهره امر قيل
له لا ننكر ذلك وليس كل لفظ يكون ظاهره موضوعا للامر يكون القصد به الامر وهذا
انما يحسن اذا لم يقصد الامر وانما يقصد ما ذكرناه للدليل الذي

تقدم قال ومن ذلك قولهم في الخطاب الذي تأخر بيانه ان القصد به ان يوطن المخاطب نفسه على
ما سيبين له في المستقبل وليس بامر في الحال قيل له هذا فاسد بالاجماع فلا يمكن ادعاؤه اذ لا
خلاف في ان قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده امر على الحقيقة للمكلفين باخراج هذا الحق ولا احد
يقول انا لا امر به على الحقيقة انما يتجدد عند وجوب الاخراج وهذا يبين سقوط هذا السوال فاما
ما يدل على ان تاخير بيان العام لا يجوز فهو انه قد ثبت ان العموم بظاهره دال على ما وضع له
فلو خاطب الحكيم تعالى به ولم يرد عمومه ولم يبين ذلك لكان قد اوجب علينا ان نعتقد دلالته
على ما ليس بدليل عليه في الحقيقة وهذا يجري مجرى تلبيس الادلة وايهام تصديق الكاذب باظهار
العلم المعجز على يديه وذلك في الله سبحانه تعالى عن ذلك فان قيل ولم قلتم ان العموم الذي يتاخر
بيانه دلالة قبل وقت الحاجة وحصول البيان فلسنا نقول في ذلك بل نقول ان كونه
دلالة انما يستقر في وقت الحاجة وحصول البيان قيل له هذا ظاهر الفساد لان العموم انما
كان دلالة لما يرجع الى صيغة العموم وظاهره وصيغته لا تتغير قبل حال الحاجة وعند حصولها
ليس يصح هذا او هلا وقت الحاجة لا يخلو ان يكون وجه دلالته ظاهره او الحاجة او هما جميعا
ولا يجوز ان يكون للحاجة مدخل في كونه دلالة لانا وجدنا كونه دلالة يجب ان يكون امرا راجعا
الى الصيغة المخاطب به فاما الحاجة فهي امر يختص المكلف في حال المكلف لا يوثر في الدلالة
لانها لا تتغير بان يحتاج هو اليها او لا يحتاج كما لا تتغير بان ينظر فيها او لا ينظر فان قيل يلزمكم
من هذا في العموم اذا اقترن به التخصيص قيل له لا يلزم ذلك لانه اذا اقترن به التخصيص لا يكون
بمجرده دالا لان دلالة العموم في الصيغة المجردة فاذا قارنها ما يخصصه لم يكن بد من اعتبار
التخصيص المقارن له فيكون دلالة على غير ما تناوله التخصيص ولا يعتبر مجرد الصيغة في كونه
دلالة فان قال يلزمكم ذلك اذا كان التخصيص منفصلا عنه قيل له لا يلزم هذا ايضا
لان دليل التخصيص اذا كان قائما فهو بمنزلة المقترن به في ان اعتباره واجب فلا نسلم كونه دلالة
بنفسه فان قال فما الذي يعتقده المخاطب اذا سمعه ولم يسمع دليل التخصيص قيل له
اصحابنا على قولين في العام المخصوص بدليل سمعي فمنهم من يقول لا يجوز ان يسمع العام ولا يسمع
التخصيص وهو قول ابي علي وعلى هذا الاصل يسقط السوال والثاني انه يجوز ان يسمعه
من دون ان يسمع التخصيص فالواجب عليه ان لا يعتقد فيه شيئا حتى يقف على التخصيص ويتفقده
قدر المدة التي يتمكن فيها من الوقوف عليه وهو قول ابي هاشم وهذا هو الصحيح عندنا لان التخصيص
السمعي بمنزلة التخصيص العقلي في هذا الباب فاذا جاز ان يسمعه من لم ينظر في الدليل العقلي التخصيص
جاز ايضا ان لا يسمع التخصيص السمعي وعلى هذا لا يلزم السوال ايضا لانا انما نجعله دالا مع اعتبار
التخصيص الثابت فان قال اذا اجزتم هذا الزمكم عليه جميع ما الزمتم من يقول بتاخير البيان قيل
له لا يلزمنا ذلك لانا الزمناهم وجهين احدهما ان يكون الخطاب عبثا جاريا مجرى العبث في الوجه
المقصود به من حيث لم يبين المراد به وهذا غير حاصل في هذا الموضع لان البيان مقرون به وانما
يلزم السامع ان يسمعه والبيان لم يتاخر من جهة المخاطب وانما حصل من جهات طول
وتقصير وهذا لا يوثر في حسنه والثاني ان العموم المجرد دلالة على ما يستغرقه بظاهره
وصيغته فاذا خوطب به ولم يرد جميع ما يشتمل عليه من دون بيان التخصيص جرى ذلك مجرى تلبيس
الدليل واباحة اعتقاد الجهل وفي ما جوزنا نبعد عن هذا لان العموم لم يتجرد عن دليل التخصيص

بل هو ثابت معه فان قال ايضا في قولكم في العام الذي تاخر بيانه انه ليس بدليل حتى يقترن به البيان
ويلزم المخاطب به ان يتوقف فيه الى وقت ورود البيان قيل له هذا قد دللنا على فساده وبينا ان جهة
كونه دالا انه هو حصول الصيغة مع التجرد عن دليل التخصيص ولو جاز ان لا يكون مجرد الصيغة دليلا لكان
لا يمتنع ان البيان ايضا لا يصير به دليلا ايضا لانه لا يجوز من الاجتهاد الذي هو خارج عن الظاهر مع مجرد
الصيغة يجري مع البيان ايضا وهذا يخرج الاسم من كونه دلالة اصلا فثبت ان مجرد الصيغة
دالة لا محالة فاذا حصل ذلك كان دليلا وتاخير بيانه يجري مجرى تلبيس الدليل فان قيل اذا سمع
العام ولم يسمع دليل التخصيص فقد تاخر عنه البيان قيل له قد بينا ان البيان لم يتاخر لانه
ثابت وانما تاخر عنه من السمع وتاخير التبيين جائز عندنا وحسن ايضا اذا لم يقترن به التفريط
والتقصير فيما كلف من السمع وهذا بمنزلة ان يكون بعض العمومات يحتاج في البداءة والتفتيش
المخاطب له الى زمان فيه بعض الطول في انه لا يعد تاخيرا ومثل المخاطب اذا كان اعجميا وهناك
من يفسر له فان الخطاب لا يخرج من كونه مبينا وهذا بين والجواب عن اول ما احتجوا به في الفونا
في المسالة انا قد بينا ان الخطاب الذي تاخر بيانه يجري مجرى العبث والعقل قد اقتضى قبحه فيجب
قولكم ان العقل لا يدل على قبحه واذا ثبت قبحه لم يجز ان يقال انه يحسن لاجل المصلحة لان العقل لا
يحسن به مع اقترانه بوجه من وجوه القبح به والجواب عن الثاني ان تاخير العلم بوقت
زوال العبادة لا يوثر في حسن الخطاب ولا يجعله عبثا في الوجه المقصود به لانه انما يقصد
به تعريف المخاطب حال ما امر به من العبادة لا زوالها فوقت زوالها لا مدخل له في الخطاب
ولا حاجة بالمخاطب اليه في علم زوال العبادة بالنسخ كحكم زوالها بالموت او العجز المانع منها فكان
تجرد الخطاب عن العلم بذلك لا يوثر في حسنه فكذلك تجرده عن العلم بوقت النسخ ليس يصح ما
ذكرناه ان الغرض بالخطاب هو ان يفعل المخاطب ما تضمنه والغرض بالنسخ هو ان الفعل مثل
ما كان امر بفعله فلا تعلق لاحدهما بالاخر وما بين الفصل بين الامرين ان البيان لو تاخر عن وقت
الحاجة لكان قبيحا من حيث يجري مجرى العبث بالاتفاق وتاخير النسخ لا يوجب كون الخطاب
الحاصل في زمان العبادة عبثا على وجه من الوجوه والجواب عن الثالث ان الامر بالفعل
انما يقتضي ان يكون المامور قادرا قبل فعل المامور به بوقت واحد فاما قبل ذلك فلا يجب ان يكون
قادرا عليه لانه يرجع الى الفعل اذ لا مدخل لذلك فيه واذا كان كذلك لم يمتنع ان تقتضي الحكمة
والمصلحة تقديم الامر بالفعل باوقات كثيرة ولا يجب اقدار المكلف في حال الامر ولا يقبح الامر من حيث
لم يقترن به الاقدار كما لا يجب التمكين من الالة التي يحتاج اليها في فعل المامور به في حال الامر ويحسن
تقديم الامر عليه الا ترى انه يحسن من احدنا ان يامر غيره بفعل من الافعال في بلد يحتاج الى ان يسير اليه
ولا يلزمه ان يكسبه الالة قبل حصوله في ذلك البلد وشروعه في الفعل وذلك لا يخرج الامر من ان
يكون حسنا فكذلك ما جوزناه والجواب عن الرابع انه لا دلالة لهم في الاية التي
تعلقوا بها لانها انما تضمنت تكليفا بعد تكليف ولم يكن ما ذكروا ثانيا وثالثا من
صفة البقرة بيانا للتكليف الاول بل نص التكليف الاول ذبح بقرة على اية صفة كانت فلما
لم يفعلوا وعدلوا عن الفعل الى الاستفهام اقتضت المصلحة تجديد التكليف عليهم وامرهم بذبح
ما له صفة مخصوصة وكذلك القول في الصفة الثالثة وربما استدلوا بقوله تعالى ثم ان
علينا بيانه ويقولون ان هذا الحرف يقتضي التراخي والجواب عنه ان حقيقة هذا

الحروف وان كانت تفيد ما ذكروه فانها تستعمل بمعنى الواو كقوله تعالى ثم الله شهيد على ما يفعلون
والمراد بالآية ان علينا بيانه للدلالة التي دللت على فساد القول بتأخير البيان والجواب عن الخامس
ان الخبر الذي يتعلقون به من اخبار الآحاد ولا يصح الاحتجاج به في هذا الباب فاما تعلقهم بحجة
الزكوة وحكم الاوقاص فيها وخبر السؤال عن اوقات الصلوة فالجواب عنه انهما لا حجة
لهم فيه لان البيان قد كان تقدم في جميعه اما الزكوة فقد كان تقدم بيان ما يجب اخذه
منها وما عدا ذلك فقد كان من التبيين انه لا يجب اخذه اذ الاصل ان لا واجب ولا حق في المال الا ان
يرد به الشرع فاذا ورد الشرع بقدر منه مخصوص والباقي مما يجب ان يعلم انه على اصله في اسقاط الوجوب
عنه فان كان القوم التبس عليهم حتى سألوا في الاوقاص فهو خطأ من جهتهم ولا يقتضي ذلك تأخير البيان
على ان بيان ما يجب اخذه من الصدقات انما يجب ان يعلم منه ويخاطب به من له حق القسم لان ذلك
فرض دون ارباب الاموال لان اولئك انما عليهم الاخراج عند المطالبة فلو تأخر عنهم البيان لجاز
كما يجوز ان يتأخر بيان آية السرقة عمن ليس بمخاطب بقطع السراق وانما لا يجوز تأخره عمن هو مخاطب بذلك واما
مراجعة معاذ للنبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فالمستحب ان يكون على سبيل الاستظهار واراد ان
يسمع القوم ما سألوا عنه ويجوز ايضا ان يكون البيان تأخر واما خبر مواقيت الصلوة
فالجواب انه من تأخير التبيين دون البيان لانهم اذا شهدوا ان المسلمين كانوا يصلون قبل سؤال
هذا السائل وان اوقاتها كانت مقررة معلومة ولا يمكن ان يقال ان بيان اوقاتها كان
متأخرا عن هذا السائل لان النبي صلى الله عليه وسلم اخره عنه من حيث لم يبينها في الوقت لانه
كان يمكنه من معرفته في الحال بالرجوع الى غيره من الصحابة فالذي تأخر عنه هو التبيين دون البيان فان
قيل فما تقولون فيمن بلغه قوله تعالى اقيموا الصلوة ثم تكامل عنده تواتر الخبر المتضمن لبيانها
لان التواتر لا يجب ان يحصل في حال واحد فالجواب انه لا يجوز ان يبلغه الا انه قبل بلوغ البيان
ويتكامل تواتر الخبر به قول بعض من شيوخنا ويمكن ان يقال فيمن هذه حاله انه يتوقف قدر
ما يتبين فيه هذا التبيين من تأخر البيان في حق من البيان قد حصل وانما تأخر عنه التبيين وهو متمكن
من معرفة البيان والجواب الاول اولى لان الخطاب اذا كان متوجها الى الكل فالبيان
يجب ان يكون ممكنا للكل والله الموفق للصواب. **مسألة** اختلف اهل العلم
في الخطاب اذا علق الحكم فيه بصفة مخصوصة هل يفيد ذلك انتفاءه عما انتفت عنه تلك الصفة فمنهم
من يقول انه يفيد ذلك وان الخطاب يدل عليه وهو قول الشافعي وكثير من اصحابه ومنهم من
يقول ان المحكوم فيه اذا كانت له صفتان فعلق الحكم باحداهما دل ذلك على انتفائه عما ليست
له تلك الصفة ومنهم من ذهب الى ان الخطاب بمجرده لا يفيد ذلك ولا يدل عليه واليه ذهب
اصحاب ابي حنيفة رحمة الله عليه وهو الذي نصره شيخنا ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن الكرخي
الا انه ذهب الى اعتبار شروط في ذلك منها ان لا تكون الصفة التي علق بها الحكم سؤالا
ومنها ان لا تكون مذكورة على وجه التعليل ومنها ان لا يكون المذكور مقيدا بما لم يذكر ومنها
ان لا تكون الصفة شرطا في الحكم وكان ربما يتوقف في هذا الوجه الاخير ويقول الحكم بما يسمى
لا يعتبر ذلك فالاول مثل تعليق الزكوة بالسوم والثاني مثل قوله صلى الله عليه وسلم
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا والثالث كآية
الشاهدين وسمعته رحمه الله قد اورد هذه الشرائط في بعض الدروس والزم نفسه

له عن خالفنا سؤالا وهو ان اعتبار هذه الشروط يؤدي الى زوال الخلاف وبيانه ان جميع ما يذهب اليه
ويقول به من دليل الخطاب لا يخرج عن هذه الاقسام واجاب عن هذا بان الامر لو كان على ما
قالوه لكان موضع الخلاف باقيا لانهم ذهبوا الى ان المفيد لانتفاء الحكم عما انتفت عنه الصفة
التي علق بها ذلك الحكم هو ظاهر هذا الخطاب ومجرده من حيث علق فيه الحكم بمجرد الصفة
ونحن نمنع من جميع ذلك ونقول انه بمجرده لا يفيد ذلك فالخلاف ظاهر وان صح عنا من لا يراعي
هذه الشروط وذهب الى ان تعليق الحكم بالوصف اذا كان لا يدل على انتفائه عما
انتفى عنه الوصف فان ذكر الوصف بيانا فكذلك اذا كان بيانا لان دلالة الخطاب لا تتغير في
موضوع اللغة بان يكون بيانا او غير بيان ونقول لا يلزم عليه الفعل لانه لا ظاهر له فلا يمتنع
ان يختلف حاله في كونه دلالة بان يكون بيانا او غيره ووافقنا في هذه المسئلة من اصحاب
الشافعي ابو العباس بن سريج ومن تبعه منهم وهو قول ابي العباس بن هاشم واحتج
القائلون بالمذهب الاول بوجوه منها انه لو كان تعليق الحكم بصفة المحكوم فيه لا يدل على
انتفائه عما عداه مما ليست له تلك الصفة لكان لا فائدة في تعليقه بها ويجري ذكرها مجرى سائر
الصفات التي لا تأثير لها في الحكم فلا يفيد ذكرها ومنها ان الصحابة عقلت من تعليق الحكم بالصفة
انتفاءه عما انتفت عنه الا ترى انه روي عن يعلى بن منية انه قال ما بالنا نقصر الصلوة وقد
امنا فقال له عمر عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صدقة تصدق
الله بها عليكم وهذا يدل على انهما جميعا عقلا من تعليق القصر بالخوف انه يتعذر زواله ومن ذلك
ان من ذهب منهم الى ان التقاء الختانين لا يوجب الغسل تعلق بقوله الماء من الماء ومن خالفهم
في ذلك قال الماء من الماء منسوخ. ومن ذلك انهم عقلوا من تعليق التيمم بعدم الماء انتفاء هذا
الحكم ووجوب العدول الى الوضوء عند وجوده ومن تعليق كفارة الظهار بالصيام عند تعذر الرقبة
انتفاء هذا الحكم ووجوب العدول عنه عند وجودها وما جرى هذا المجرى من الظواهر التي علق
الحكم فيها بصفة وعلم انتفاؤه عند انتفائها ومنها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
عند نزول قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم والله لازيدن على السبعين
فعلم انه علم ان ما زاد على السبعين خلاف السبعين من حيث علق انتفاء الغفران بالسبعين والذي
يدل على صحة ما نذهب اليه انا قد علمنا من موضوع اللغة ان القصد باضافة الحكم الى الصفة
من الصفات وتعليقه بها هو ابانة ذلك الموصوف وغيره بتعلق ذلك الحكم به فقط كما
ان تعليقه ببعض الاسماء القصد له الى ابانة ذلك المسمى في تعليقه به وكما ان تعليقه بالاسم
لا يفيد انتفاءه عن غير ذلك المسمى فكذلك تعليقه بصفة لا يدل على انتفائه عما انتفت عنه تلك
الصفة لان الصفات جرت مجرى الاسماء في هذا الباب من حيث وقع الاشتراك
في اسم واحد فلم يتمكن من ابانة المسمى في تعليق الحكم به بمجرده فاحتيج الى ضم الصفة اليه ولو لم يقع
الاشتراك في الاسم لما احتيج الى ضم الصفة اليه فجرى الاسم مع الصفة المضموم اليه مجرى
اسم واحد يخص ذلك المسمى الذي علق الحكم به وهذا يبين ان تعليقه بالصفة لا يفيد الا ما يفيد
تعليقه بالاسم الخاص واذا كان تعليقه بالاسم

لا يفيد ذلك وكذلك تعليقه بالصفة. فإن قال قائل: لم قلتم أولاً إن تعليقه بالاسم لا يفيد نفيه عما انتفى
عنه الاسم، فإن أبا [?] في ذلك يسوي بين الاسم والصفة في هذا الباب، ثم لم قلتم إن هذا إذا ثبت
في الاسم وجب أن يكون الصفة مثله، وهذا قياس الاسم على الصفة وإثبات اللغة بالقياس لا يجوز.
قيل له: أما الأول ففاسد من وجوه، منها أنا نعلم من مقاصد أهل اللغة ضرورة أن تعليق الحكم
بالاسم لا يفيد نفيه عن غير ذلك المسمى، لأن القائل لو قال: أكل زيد أو ركب عمرو، لم يعقل منه أن غيرهما
لم يأكل ولم يركب، ولا فصل في ذلك بين الخبر والأمر، لأنه لو قال: ليأكل زيد أو ليركب عمرو، لم يعقل منه
أنه نهى غير المذكور عن الأكل والركوب. ومنها أنه كان يجب إذا قال: أكل زيد، ثم قال: وأكل عمرو، أن يكون
الثاني منويًا في الأول إما بالنقض أو بجعله مجازًا، وهذا أيضًا يعلم فساده ضرورة من طريق
اللغة. ومنها أنه كان لا يجوز أن يخبر على التحقيق عن رؤية زيد في وقت إلا وقد علم أن غيره لم يره فيه،
وهذا أيضًا معلوم فساده. ومنها أن قولهم إن السكر حلو كان لا يجوز أن يكون حقيقة مع العلم
بمشاركة غيره له في الحلاوة، وكل هذه الوجوه تبين سقوط هذا القول وأنه لا شبهة في فساده. وأما
الثاني فالجواب عنه أن التوصل إلى ما يفيده بعض الخطاب اللغوي الذي يقع اللبس فيه باعتبار
طرائق اللغة وموضوعاتها التي لا لبس فيها يصح، كالطريقة التي بين بها أن لفظة الأمر حقيقة
في القول دون الفعل، وأن قولهم عبارة عما يكون مؤلفًا لا عرضًا واعتقادًا [?] دون ما يكون قائمًا بذاته
على ما يذهب إليه المجسمة، وهذا الضرب من القياس والاعتبار يجوز التوصل به إلى معرفة معاني
الألفاظ، وإنما ينكر إثبات الأسامي من جهة القياس على وجه آخر سنبينه في موضعه من
الكتاب إن شاء الله، ونذكر الفصل بين ما يجوز إثباته من معاني الألفاظ اللغوية بطريقة القياس
وبين ما لا يجوز. والجواب عن أول ما احتج به مخالفونا أن ما ذكروه إنما كان يستمر لو لم يكن
لتعليق الحكم بالصفة فائدة إلا نفيه عما انتفت الصفة عنه، فأما إذا أمكن أن يكون وجه الفائدة
في ذلك غير ما ذكروه فالاعتماد عليه يكون اعتمادًا على مجرد الدعوى، ولا يمتنع أن يتعلق المصلحة
بأن يعلم الحكم في موضع بأن يذكر صفته ويعلق الحكم به، وفي موضع آخر يعلم مثله من الحكم بطريقة
أخرى من قياس عليه وغيره، ألا ترى أن تعليقه تعالى وجوب الجزاء في قتل الصيد على المحرم بالعمد
مع وجوبه في حال الخطأ أيضًا عند جمهور الفقهاء لم يخرجه عن أن يكون فيه فائدة، وقد اختلف
الفقهاء في فائدة ذلك، فمنهم من قال فائدته أن يحمل حال الخطأ على حال العمد قياسًا فيتضمن ذلك
التعبد بالقياس والتنبيه عليه، ومنهم من قال فائدة تعليقه بالعمد بيان أن استحقاق العقاب
عليه في الآخرة كوجوب الجزاء في الدنيا، فيكون الخطاب قد تضمن حكم الدنيا والآخرة، ويبين صحة هذا
قوله تعالى: ومن عاد فينتقم الله منه، وهذا لا يليق إلا بالعامد، وليس الغرض بما ذكرناه بيان
حكم الخطأ في هذا الباب، ولا أنه يتعلق به الجزاء أو لا يتعلق، إذ هو من الفروع التي طريقها الاجتهاد،
وإنما أوردناه مثالاً لما قلنا من أنه لا يمتنع أن يكون في تعليق الحكم بالصفة فائدة سوى ما ظنه
المخالف وتعلق به. فإن قيل: ما ذكرتم من وجوه المصلحة في هذا الباب إنما يمكن ادعاؤه
في الشرع، فما الفائدة في ذلك من طريق اللغة؟ والجواب أن الفائدة فيه من طريق
اللغة بينة أيضًا، إذ لا يمتنع أن يكون قصد المخاطب تبيين الموصوف الذي أضاف الحكم
إليه بذكر صفته ليتحقق عينه، ولا يكون له غرض في ذكر غيره ممن انتفت الصفة

عنه وإن كان مشاركًا له في الحكم، وهذا المتبع في الصفات كالمتبع في الأسامي، ألا ترى أن القائل
إذا قال: لقيت زيدًا في هذا اليوم، لم يعقل من قوله أنه لم يلق عمرًا، ولا يمتنع أن يقال إنه لو كان لقي عمرًا أيضًا لكان الذي
خص زيدًا بالذكر لا يفيد، إذ لا يمتنع أن يكون غرضه مقصورًا على تعيينه بالذكر دون غيره
وإعلام المخاطب أنه رآه، وإن كان غيره مشاركًا له في الفائدة أيضًا. فإن قال قائل: فما تعتبرون هذا
الاعتبار في الشيء إذا كان ذا وصفين يعلق الحكم بأحدهما دون الآخر فيقول تعليقه بأحدهما لا يفيد إذا
كان ما انتفى عنه ذلك الوصف حكمه كحكمه. قيل له: لا فصل في هذا الباب بين ما يكون ذا وصف واحد
وبين ما يكون ذا وصفين، لأن ما بيناه من وجه الفائدة في تعليقه بالوصف يستمر فيما كان ذا وصف
واحد أو ذا وصفين، من تعلق المصلحة بحمل غيره عليه، أو كون الغرض مقصورًا على عينه بالذكر، وهذا
بين. والجواب عن الثاني أن ما تعلقوا به لا دليل فيه، لأن من التبس عليه أمر القصر لم يكن وجه
التباسه ما ظنوه من أنهم عقلوا من تعليقه بالخوف زواله عند زواله، وإنما التبس ذلك عليهم
لأنهم علموا أن الأصل في الصلاة هو الإتمام، وأن هذا الأصل لم يحصل فيه نسخ ولا تغيير، وأن سبب
القصر هو الخوف، فقالوا: ألا يعود إلى الأصل مع زوال السبب الداعي إلى الانتقال عنه، كما أن عند
زوال الرخص يرجع [?] إلى الأصل. وأما تعلقهم بقوله عليه السلام: الماء من الماء، فهو أن الاسم للجنس فصار
كأنه قال: كل الماء من الماء، وهذا يفيد لا محالة بظاهره أن لا ماء فقد الماء، فالوجه فيه هذا الذي بيناه
دون ما توهموه من أنهم عقلوا من تعليق الحكم بالماء نفيه عند انتفائه، على أنه قد روي أنه قال: لا ماء إلا من
الماء، ولا يمتنع أن يكون الخبران واحدًا، فيكون تعلق من تعلق به من الصحابة بهذا الوجه. وأما التعلق
بآية التيمم وآية الكفارة في هذا الباب فبعيد، لأن النص تناول الحكمين تبعًا في كل واحد من الموضعين،
ألا ترى أنه كما نطق بإيجاب التيمم عند عدم الماء فكذلك نطق بإيجاب الوضوء، فلم يكن
الطريق إلى معرفة وجوب الوضوء بالماء تعليق التيمم بعدمه، وكذلك قد صرح النص بإيجاب الرقبة
في كفارة الظهار كما صرح بإيجاب الصوم عند تعذرها، فليس الطريق إلى معرفة زوال حكم الصوم
ووجوب العدول إلى الرقبة عند وجودها تعليق الصوم بتعذرها، فالتعلق بذلك لا وجه له.
والجواب عن الثالث أن الخبر الذي ذكروه غير صحيح، لأنه صلى الله عليه وسلم لو
كان قال ذلك لفعله لا محالة، لأن ما يخبر بأنه سيفعله يجب القطع على أنه يفعله من دون أن يخلف
عليه، فكيف إذا أكده باليمين، ولو فعل ذلك لاستجيب دعوته لا محالة، لأن الأنبياء عليهم
السلام لا يجوز أن يدعوا الله تعالى في أمر من الأمور بمشهد من أممهم فترد دعوتهم ولا يستجاب لهم، لأن ذلك
يؤدي إلى التنفير عنهم، والله تعالى قد جنبهم ما هو دون هذا في التنفير، ولهذا قلنا إنهم عليهم السلام
لا يجوز أن يدعوا الله تعالى في التماس شيء من الأشياء من حيث يعلم ذلك إلا بعد الاستئذان
وورود الإذن من الله تعالى فيه، إذ لا يأمنون إذا لم يفعلوا ذلك أن يكون المصلحة في الرد فيؤدي
ذلك إلى المفسدة بالنفور عنهم، وقد علمنا من دين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ضرورة أن
المشركين لا يغفر لهم، فعلمنا أنه صلى الله عليه وسلم لم يسأل الله تعالى غفرانهم ولم يدع في ذلك، فيثبت
أن الخبر غير صحيح، وقد قال بعض أهل العلم: إن المروي في هذا الباب هو أنه قال صلى الله عليه وسلم
عند نزول الآية: لو علمت أني إذا زدت على السبعين غفر لهم لزدت، ولو سلم لهم الخبر لما دل
على موضع الخلاف، إذ ليس في الخبر وضع

انه صلى الله عليه وسلم عقل من تعليق انتفاء الغفران بالسبعين حصوله اذا زاد عليه بل المنع ان
يكون قال ذلك من حيث وجد عدم الغفران متعلقا بالسبعين يجوز ان يكون حكم الزائد عليه خلاف
حكمه فقال هذا القول فان قال قائل فما تفصيل قولكم اذا كانت الصفة التي علق بها الحكم بيانا له
او مذكورة على وجه التعليل او كانت شرطا فيه او حدا له او غاية هل يدل تعليق الحكم بها على انتفاء
انتفائه عما انتفت عنه قيل له فقد حكينا عن شيخنا ابي عبد الله انها اذا كانت بيانا للحكم
وجب القطع على انتفائه عما انتفت عنه وهذا لا اشكال فيه من جهة المعنى وانما تشتبه الحال في
انه هل يجب القطع عليه من طريق اللفظ ام لا فيجوز ان يقول قائل ان اللفظ لا يفيد ذلك
ولا فصل فيه بين ان يكون الصفة بيانا او ليست ببيان على ما حكينا عن بعض اصحابنا ان فائدة
الصفة لا تتغير بين ان يكون اللفظ بيانا او غير بيان وانما قلنا ان القطع عليه من جهة المعنى لازم لانه
لان الصفة اذا ذكرت على وجه البيان كالسوم جرى ذلك مجرى العلة في وجوب نفي الزكوة
عند انتفائه وكما يجب نفيها عما لم يستعمل العدد الذي علق به فكذلك يجب نفيها عما
انتفى السوم عنه لان ذلك لو لم يجب لخرج عن كونه بيانا ولهذا نقول ان الخبر الذي ذكر فيه السوم
والخبر الذي لم يذكر فيه ذلك يجب ان يحكم بانهما في الاصل خبر واحد وانما اختلف اللفظ من
جهة الرواة فنقل بعضهم ذكر السوم واقتصر بعضهم على ذكر الجنس لا انه لو نقل ذلك مع ثبوت القول
بان البيان لا يجوز ان يتاخر وجب القول بان احدهما ناسخ للآخر وهذا معلوم فساده بحصول
الاجماع على ان ذلك لم يقع فيه النسخ او يقول ان ذكر السوم لا يفيد شيئا وهذا ايضا
معلوم فساده فقد بان ان الصفة اذا كانت بيانا فلا بد من ان يحكم بانتفائه عما انتفت الصفة
عنه وكذلك القول اذا وردت على سبيل التعليل فاما اذا كانت الصفة شرطا فالذي يجب
ان يحصل في ذلك انه اذا كان هي شرطا في الحكم فيه فيقوم مقام هذه الصفة الاولى
مع كونها شرطا لم يوثر في ذلك بان يمكن في الجنس المحكوم فيه من دون حصول هذا الشرط كما امكن
سواه من دون الشرط الاول بان يكون الجنس المحكوم فيه صفتان يصح كون كل واحدة منها شرطا
في الحكم ويصح بقاء الجنس مع انتفائها فان كونها شرطا لا يدل على انتفائه عما انتفى عنه الشرط اذ
لا يمتنع ان يكون غيره شرطا ويقوم شرط آخر مقامها في مصاحبة الحكم له وعلى هذه الطريقة يقول
من يذهب من الفقهاء الى جواز الحكم بشاهد ويمين ان يسلم القول بان ضم الشاهد الثاني الى
الاول شرط في الحكم المبتغى من ثبوته مع انتفائه بان يقوم شرط آخر مقامه وهو يمين المدعي فاما
اذا كان ايجاب الحكم مع انتفاء الصفة التي هي شرط فيه يرجع الى كونها شرطا ونوقع في ذلك
بان لا يكون للجنس صفة اخرى سواها فلا يمتنع بعد انتفائها الا الجنس فلا بد من القطع على انتفائه عما
انتفت الصفة عنه ولهذا نقول ان خبر السوم الذي ورد بلفظ الشرط فانه يوجب انتفاء
الزكوة عما انتفى عنه السوم لانا ان لم نقل هذا اخرج السوم عن كونه شرطا اذ ليس يبقى بعد انتفاء
السوم الا الجنس من حيث علمنا انه ليس للغنم صفة بانها تسوى السوم والجنس فيمكن ان يقال
انها تقوم مقام السوم في كونها شرطا في الحكم ما لا يختلف فيه الزكوة وهو الجنس واذا
لم يصح هذا فقد بان انا لو لم نحكم بانتفاء وجوب الزكوة عند انتفاء الشرط الذي هو السوم
عاد الحال فيه الى وجوب الزكوة في جنس الغنم وخرج السوم عن كونه شرطا فيها وهذا
واضح واما اذا كانت الصفة حدا فان ظاهر ذلك لا يفيد انتفاءه عما زاد عليها لا موضوع
الحد لا يفيد بظاهره انتفاء الحكم الذي جعل الحد حدا فيه عما عداه

كما لا يفيد مشاركته له بل كل واحد من الامرين محتمل وموقوف على الدلالة اذا استعمال الحد على الطرفين
جميعا سائغ في اللغة وارد على وجه الامكان ان يقال ان احدهما هو الحقيقة دون الآخر وان الآخر مجاز الا ترى
ان قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل افاد انتفاء الحكم الذي هو الصوم عما وراء الحد وان قول القائل
قرأت الحديث او قرأت الكتاب الى آخره لم يفد انتفاء الحكم عما وراء الحد بل اوجب ان يكون حكم ما
هو منه حكمه وكذلك قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم فاما المواضع التي جعل فيها عدد
حدا للحكم ليتعلق الحكم الذي هو جلد القاذف بالثمانين فانما يعلم ان ما زاد على هذا العدد لا
يتعلق به الحكم بل يجب نفيه لا من حيث اللفظ بل من حيث كان الاصل نفي الحد وانما يثبت اسبابه بطريق
شرعي فلا بد من مراعاة العدد الذي ورد فيه الشرع وما زاد عليه يجب نفيه استمرارا على حكم الاصل
وانتفاؤه لا من حيث اللفظ ولهذا يقول ان المولى اذا قال لعبده اعط فلانا دينارا فانه يعلم انه لا يجوز
ان يعطيه ما زاد عليه لان الاصل هو ان اخراج ماله من يده الى الغير محظور عليه الا في الموضع الذي يرد اذنه فيه
فاذا كان الاذن يتناول هذا القدر علم ان الزائد عليه لا يجوز اخراجه لا من حيث اللفظ بل من حيث
الاستمرار على حكم الاصل في هذا الباب ولهذا لو قيل له لم لم تخرج اليه اكثر من ذلك لاحتج
بالرجوع الى الاصل وقال ان الاذن ورد في هذا القدر اذا امرتني ولم [illegible] هذا القدر واما اذا جعلت
الصفة غاية للحكم فان ذلك يدل على انتفائه عما انتفت عنه على ما ذهب اليه بعض شيوخنا والغاية
عنده في هذا الباب مخالفة للحد والشرط المجرد من حيث علم ان الغرض بضرب الغاية نفي الحكم
عما وراءها ولهذا يقول ان حتى اذا استعملت بمعنى الغاية فانما تفيد نفي الحكم عما وراءها كقوله تعالى
كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود وكذلك قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
والاقرب انه يثبت ذلك من طريق التعارف وكلام شيخنا يقتضي ان لا فصل بينهما فان قال
فما قولكم في الحكم اذا علق بانما هل يدل ذلك على نفيه عما انتفت عنه الحروف قيل له قد اختلف
في ذلك فذهب شيوخنا المتكلمون الى ان دخول هذه الحروف تؤكد الايجاب ولا تدل على نفي ما عداها
قد ذكر ذلك ابو علي وابو هاشم ومن الفقهاء من ذهب الى ان دخولها يفيد نفي الحكم عما عداها كقوله
تعالى انما الصدقات للفقراء وقول النبي صلى الله عليه وسلم انما الولاء لمن اعتق فانه يقتضي ان من لم يعتق
فلا ولاء له ولا يبعد ان يقال ان عرف اللغة يفيد ذلك لا سيما في انما لان القائل اذا قال لغيره هل في الدار
احد غير زيد فقال انما في الدار زيد عقل السامع منه ان غير زيد ليس فيها وكان هذا الجواب مقنعا
في نفي كون غيره في الدار فصل ان قيل قد اختلف الناس في معنى البيان وحقيقته فلم لم تقدموا
ذلك فالجواب انا انما لم نقدم ذكر ذلك لانه كلام في العبارة دون المعنى واولى ما قيل في معناه
عندنا انه الدلالة على الاحكام وهو الذي يقتضيه كلام شيخنا ابي علي وابي هاشم فاما شيخنا ابو عبد الله
فانه قال ان البيان عبارة عن العلم الحادث لانه يقال ما به يتبين الشيء فهو كالتحريك والتسويد ومنهم
من قال انه اسم جامع لمعاني مجتمعة الاصول متشعبة الفروع واقل ما فيه ان يكون بيانا لمن نزل
القرآن بلسانه وهذا هو قول الشافعي ومنهم من قال انه ما اخرج الشيء من حد الاشكال الى حد التجلي
وهو قول الصيرفي وما قال الشافعي لا يصح ان يكون حدا لانه يخرج ما ليس من قبيل الكلام عن كونه
بيانا كالافعال والاجماع والقياس والاجتهاد وادلة العقول ويقتضي تحديد الشيء بنفسه من حيث
قال واقله ان يكون بيانا لمن نزل القرآن بلسانه وما قاله الصيرفي ايضا لا يصح لان البيان
قد يكون مبتدا او لا يرد على مشكل على انه كما ذكره واما ما بدا انا لذكره

فالاستدلال عليه واضح لا احتجاج اسم البيان على الادلة من حيث يمكن ان يتبين بها المدلول مستمر ولهذا
يقال بين الله تعالى الاحكام بان دل عليها ولا يفصلون بين قول القائل دليل هذا الحكم كذا وبيانه كذا وما حكيناه
عن شيخنا وقربت ايضا

مسألة الخلاف في الناسخ والمنسوخ

حكي عن بعض المتاخرين من اهل الصلوة ان نسخ الشرائع لا يجوز وهذا خلاف شاذ متروك لسبق الاجماع
خلافه وانما الخلاف في هذه المسألة مع اليهود لان جمهورهم ذهبوا الى الامتناع من جواز نسخ الشرائع
ثم اختلفوا فمنهم من امتنع من ذلك عقلا ومنهم من امتنع منه سمعا وادعوا ان موسى عليه السلم
اخبرهم بان شريعته لا تنسخ وذهب نفر من متاخريهم الى جواز القول به ونحن نورد ما يعلقونه من خالفنا
في جواز النسخ من اليهود ومن حكينا خلافه من متاخري اهل الصلوة ثم ندل على جوازه فاحتج
مخالفونا في ذلك بوجوه منها ان تجويز النسخ يؤدي الى القول بجواز البدا على الله تعالى لانه تعالى اذا امر
بشي ثم نهى عنه فلا وجه لذلك الا ان يكون ظهر له من حال المامور به ما اوجب النهي عنه وهذا انما
يصح على من تصح عليه البداوات ومنها ان ذلك يقتضي اضافة القبيح الى الله تعالى من امر او نهي لانه تعالى
اذا امر بشي ثم نهى عنه فالمامور به اما ان تكون الحكمة تقتضيه او تمنع منه فان اقتضته الحكمة فالنهي
عنه قبيح وان منعت منه فالامر به قبيح ومنها ان ذلك يقتضي ان يكون الفعل الذي حقه ان يستحق
عليه الثواب يستحق عليه العقاب لان كونه مامورا به يقتضي استحقاق الثواب عليه وكونه منهيا عنه
يقتضي استحقاق العقاب وهذا في حكم المناقض ومنها ان الامر المطلق يقتضي بظاهره التابيد ووجوب
الاستمرار على المامور به فتجويز ورود النسخ عليه يقتضي خروجه عن كونه مقتضيا للتابيد وهذا
يجري مجرى تجويز خروج الدلالة عن كونها دلالة وقد عرفنا فساده ومنها ان الحكيم اذا امر بالا
ستمرار على الفعل فلو كان في غرضه ان يفعل ذلك الى وقت مخصوص ثم يكف عنه لوجب ان يبينه
كما يجب ان يبين تخصيص العام اذا كان مخصوصا والمراد بالمجمل لئلا يكون خطابه واقعا على وجه
التلبيس ومنها انه لو اراد ان يدوم المكلف على الفعل وان لا يكف عنه في حال من الاحوال مع
الامكان لما فعل اكثر مما فعله وهو اطلاق الامر المقتضي للتابيد ومنها انه لو لم يكن اطلاق
الامر مقتضيا للاستمرار وورد النسخ لما كان المخاطب موصوفا بالقدرة على ان يبين لنا ان
تلك العبادة مما لا يرد عليها نسخ فاذا كان هذا ممكنا ولا يمكن له وجه الا اطلاق الامر
ان ما يتناوله الامر المطلق فانه لا يجوز ورود النسخ عليه ومنها انه كما لا يجوز وقوع النسخ في العبادات
العقلية كمعرفة الله تعالى ووجوب الانصاف وقبح الظلم وما يجري مجرى ذلك فكذلك العبادات
الشرعية ومنها انه تعالى اذا اوجب علينا شيئا على سبيل الاستمرار فقد اوجب ان نعتقد
وجوبه مطلقا ونعزم على فعله ابدا فلو نهى عنه لادى ذلك الى قبح الاعتقاد والعزم وهذا قد عرفنا
فساده والذي يدل على جواز النسخ على العبادات الشرعية هو انا قد علمنا ان الله تعالى لا يتعبدنا
بهذه الافعال الشرعية الا لتعلق المصلحة بها لانه لا يحسن اختيار واجب عندها او الكف عن
قبيح او لكونها ... ذلك ولهذا قال تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقد علمنا ان احوال
العقلا لا يمتنع ان تختلف في الدواعي التي تدعوهم الى اختيار الفعل او الكف عنه وهذا امر يعقله
الانسان من نفسه وممن يدبره من ولده ومن يجري مجراه فكما نعلم من حال بعض ولده ان التشديد
عليه هو الذي يدعوه الى سلوك الطريقة المستقيمة وتعلم العلم واكتساب الفضل والكف
عما يخالف هذه الطريقة حتى انه ان رفق به وتساهل معه فسد ولم يسلك تلك الطريقة
ونعلم من حال بعضهم خلاف ذلك وهو ان الذي يصلحه

ويدعوه الى لزوم السداد هو الرفق به وما يليه وانه متى شدد عليه فسد ولم يسلك طريقة الصلاح وكذلك
نعلم ان حال الواحد منا يختلف باختلاف الاوقات فيصير ممن كان لا يصلحه الا التشديد يصلحه الرفق
واللين حتى لا يصلحه التشديد والعنف ولو عومل بغيره لما فسد فقد بين بهذه الجملة ان الدواعي
لا يمتنع ان تختلف في الاعيان والاشخاص وفي شخص واحد من الاشخاص على الاوقات فاذا صح
هذا لم يمتنع ان يكون المعلوم من احوال قوم من المكلفين ان مصلحتهم متعلقة بفعل من الافعال
فيكلفهم تعالى ذلك ويكون معلوما ايضا ان غيرهم من المكلفين لا يتعلق مصالحهم بذلك الفعل
وانما يتعلق بخلاف ذلك الفعل حتى انهم لو كلفوه لفسدوا وكذلك لا يمتنع ان يكون المعلوم من
حال مكلف واحد ان فعلا من الافعال يكون صلاحا له الى مدة ثم يتغير حاله في ذلك فيكون
صلاحه في خلافه واذا كانت المصالح يجوز ان تختلف على هذا الحد فلا بد من تجويز اختلاف التكليف
بحسبها لانه مترتب عليها وهذا يوجب القول بجواز النسخ لا محالة من حيث كانت العبادات
التي تتعلق بالمصلحة لا بد من تكليفها ومتى تغيرت حالها في كونها صلاحا بحسب تغاير
الاعيان والاشخاص او تغاير الاوقات في شخص واحد لا بد من رفعها وازالتها واذا كان الامر على ما
وصفناه لم يمتنع ان يكون مصلحة المكلفين في ايام موسى عليه السلم متعلقة بالتمسك بالسبت ويكون
المعلوم من حالهم ان المصلحة في التمسك به انما يستمر الى وقت معلوم ثم يتغير حال المكلفين
فيها فاذا جاء ذلك الوقت وجب من طريق الحكمة رفع هذا الحكم ونسخه وهذا هو الذي يدل على
جوازه فاما وقوعه فالمرجع فيه الى السمع ونحن نبين ذلك عند الكلام على الطبقة التي اجازت النسخ
من اليهود عقلا وامتنعت من وقوعه سمعا بزعمهم وعلى من خالف في ذلك من متاخري اهل الصلوة
ويبين جواز النسخ ايضا ما تعبد الله تعالى به من التكاليف المبتداة التي لا خلاف بيننا وبين اليهود
فيها كايجاب اعتقاد نبوة الانبياء عليهم السلم مثل موسى وغيره وايجاب اعتقاد شرائعهم التي اتوا بها
ابتداء لانه لم يكن قد اوجب شيئا من ذلك الا ترى انه لا اشكال في ان الله تعالى لم يتعبد
المكلفين باعتقاد نبوة نبي قبل بعثته ولا بان يعتقدوا ان بعض الشرائع حق قبل ان يبينها بل كان
المكلفون منهيين عن اعتقاد ذلك واذا جاز ان يامر الله تعالى بهذه الاعتقادات ويوجبها علينا بعد
ان لم يكن قد اوجبها بحسب المصلحة فكذلك لا يمتنع ان يامر بشرائع مخصوصة ثم يامر بخلافها
وينهى عنها بحسب المصلحة اذ العلة في الابتداء والنسخ واحدة وهي حصول المصلحة فيما يتعبد تعالى به
ويجري هذه الطريقة ايضا في الدلالة على جواز النسخ ما يفعله الله تعالى من الافعال المختلفة
بحسب المصالح من الصحة والسقم والغنا والفقر وما يجري مجراه ولا يجب من حيث امرض بعد الصحة
ويشفي بعد المرض او افقر بعد الغنا او اغنى بعد الفقر ان يدل ذلك على البدا من حيث كانت هذه
الافعال مترتبة على المصالح فكذلك النسخ ويدل على ذلك ايضا ما تواتر النقل به من ان في شريعة
موسى عليه السلم ما نسخ شريعة من قبله من الانبياء عليهم السلم كحظر تزويج الاخت من الاخ فان ذلك كان
مباحا في شريعة ادم عليه السلم وكحظر الجمع بين الاختين فان ذلك كان مباحا في شريعة يعقوب عليه
السلم والذي يدل على فساد قول من امتنع من وقوعه وطريقه السمع من اليهود هو ان العلم
المعجز قد دل على صدق نبينا صلى الله عليه وسلم ونبوته وقد اخبرنا ان شريعته قد نسخت
شريعة موسى عليه السلم فعلمنا وقوع النسخ بمحمد صلى الله عليه وسلم وعلمنا انه لذلك

ايضًا كذب هذه الطايفة المدعية لامتناع النسخ سمعًا وبطلان ما يدعونه منه وهو ان موسى عليه السلام
قد اخبرهم بان شريعته لا تنسخ اذ لو كان ذلك صحيحًا لما جاز ان يخبر النبي صلى الله عليه وسلم بانها قد نسخت
لان الانبيا عليهم السلم منزهون عن تكذيب بعضهم لبعض ويدل ايضًا على بطلان ما يدعونه من
السمع في هذا الباب ان موسى عليه السلم لو كان اخبر بذلك ونقل عنه نقلا متواترا لوجب العلم له
لمشاركتنا لهم في معرفته اذ قد سمعنا من اخبارهم مثل ما سمعوه الا ترى ان نبينا صلى الله عليه وسلم
لما اخبر بانه لا نبي بعده وبان حج البيت واجب وكذلك ساير اصول الشريعة ونقل ذلك عنه
نقلا متواترا علم ذلك اليهود كما علمنا وفي فقدنا العلم بذلك دليل على انه لم يرد موردا يجب قبوله
وانه اما ان يكون كذبا او يكون هناك لفظ قد اشتبه عليهم معناه ولا يكون القصد به ما ظنوه فاما ما
يدل على فساد قول من خالف في هذا الباب من متاخري اهل الصلوة ان المسلمين قد اجمعوا قبل
ظهور هذا الخلاف ان شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم فيها ناسخ ومنسوخ ولم يختلفوا في هذه
الجملة وان اختلفوا في التفصيل وهذا معلوم من دينهم ضرورة كما نعلم كثيرا من ادبانهم التي اتفقوا
عليها وامر القبلة خصوصًا ووقوع النسخ فيها فلا اشكال في انه من دينهم وانه معلوم من طريق
التواتر وهذا يبين فساد قول من يقول ان شريعتنا لا نسخ فيها فاما ما حكي عن بعضهم من ان
المراد بانها منسوخة انها نسخت من اللوح المحفوظ فانه في نهاية البعد لانه يوجب ان
تكون الشريعة كلها منسوخة ويبطله ما بيناه من اتفاقهم على ان فيها ناسخا ومنسوخا وانهم
لا يقصدون بذكر النسخ الكتابة ولا يجري قولهم نسخت الكتاب وهذا اضعف من ان يحتاج
الى الاطالة فيه فان قال قايل ليس ننكر ان المسلمين قد ظهر عنهم القول في الناسخ والمنسوخ
وان بعض الاحكام قد نسخ بعضها ولكنا نقول انهم عبروا عن التخصيص بالنسخ ونجوز ايضا ان يكون
العبادة التي ينقضي حكمها قد اقترن بها في حال ابتدا التعبد ما يعلم به ان استمرارها موقوف على مدة
مخصوصة وانها ستنتهي بالتكليف فيها وهذا اصح من حقيقة النسخ وان عبر عنها بذلك قيل له
هذا ساقط من وجهين احدهما ان الظاهر انما يجوز تركه والعدول عن موجبه الى ضرب من التاويل
اذا كان هناك دليل يوجب ذلك ويمنع من استعمال الظاهر على حقيقته واذا كان هذا هكذا وكان ما
... يصح ما ذكرتم من التاويل لو دل الدليل على ان لا نسخ في هذه الشريعة وكنا نصرف عن الظاهر
... التاويل لاجله فاما ما لا سبيل اليه فالعدول عن الظاهر الى التاويل لا يصح والثاني انا قد
... ان المعلوم من دين المسلمين انهم يعتقدون ان في الشريعة ناسخا ومنسوخا على الحقيقة وان
القبلة قد جرى فيها النسخ على الحقيقة واذا حصل العلم بذلك على هذا الوجه فلا مساغ للتاويل
الذي يرفعه لان حصول العلم بالشي يمنع من كون خلافه ۵ والجواب عن اول ما احتجوا
... وثانيه وثالثه هو ان القول بجواز النسخ لا يودي الى شي مما ذكروه من الوجوه اما قولهم بانه يودي
... جواز البدا فبعيد لان دلالة البدا لها شروط منها ان يكون الامر والنهي جميعا متعلقين بفعل واحد
... وجه واحد ومنها ان يكون المكلف واحدا ومنها ان يكون الوقت واحدا فاما اذا تغاير
... الفعل وتغاير وجهه او تغاير وقته حتى يكون المامور به غير المنهي عنه او تغاير المكلف فان
... النهي بعد الامر لا يدل على البدا الا ترى ان الحكيم يامر غيره بالفعل ثم ينهاه عن مثله لا لانه قد بدا له
... ما امر به ولكن الذي تناوله النهي غير الذي تناوله الامر وقد يتغير غرضه فيما كان امره به مثل ان
... يامره بمطالبة غريمه بحقه ثم ينهاه عن مطالبته لان المطالبة المنهي عنها غير التي كان تقدم الامر
بها والامثلة في هذا الباب كثيرة لا تحصر في تصرف العقلا

ونسخ بعضهم بعضًا يجري هذا المجرى واذا ثبت هذا وكان المنسوخ الذي تناوله النهي غير الذي
كان تناوله الامر صح انه لا يقتضي البدا ولا يدل عليه على وجه من الوجوه وهذا يبين ايضا سقوط
قولهم انه يقتضي اضافة القبيح الى الله تعالى من امر ونهي لانهم بنوه على ان الامر والنهي جميعا بشي او فعل
واحد فاذا بينا ان المنهي عنه غير المامور به بطل ما توهموه وسقط ايضا ما بنوه قولهم ان الفعل
الذي من حقه ان يستحق عليه الثواب يكون قد استحق عليه العقاب وما بني عليه من الفصل بين النسخ
وبين ما يقتضي البدا ان الذي يقتضيه من الامر والنهي هو الذي يجتمع فيهما لكان الكلام في حكم المتنافي من
حيث يكون المامور به هو المنهي عنه بعينه والنسخ هو الذي لو جمع فيه بين الامر والنهي لكان
الكلام صحيحا لا يتنافى فيه فالاول مثل ان يقول لمكلف مخصوص في يوم مخصوص اذا كان وقت
الزوال فصل ركعتين على وجه النفل ثم يقول له اذا كان وقت الزوال فلا تصل ركعتين على
وجه النفل ومثال الثاني ان يقول له اذا كان وقت الزوال في هذا اليوم فصل ركعتين
على وجه النفل ثم يقول له اذا كان وقت الزوال من الغد فلا تصل ركعتين على وجه النفل وهذا بين
ان النسخ بمعزل عما يقتضي البدا والجواب عن الرابع ان الامر المطلق عندنا يقتضي الفعل مرة
واحدة فكيف يمكن ان يقال انه يقتضي التابيد والاستمرار عليه فاذا ورد بلفظ التابيد ايضا
فانه لا يفيد الدوام لان التكليف لا بد له من اجل ينتهي اليه ونوع عنده فلا يمكن ان يقال ان تعلقه
بالتابيد يفيد الدوام والامر في هذا الباب مخالف للخبر لان الخبر حيث كان المخبر عنه يصح دوامه
والمامور به لا يصح فيه ذلك فليس لاحد ان يقول ان ما ذكرتموه يقتضي ان لا يكون الوعد يقتضي
الدوام لما بيناه من الفرق بين الامر والخبر في هذا الباب على ان ما ذكرناه في الامر ان القايل
اذا قال لغيره افعل هذا الفعل ابدا لم يعقل منه الدوام بل نعلم انه مشروط بشرايط كثيرة ساير
الدوام منها استمرار تعلق غرض الامر به ومنها تمكن المامور منه وكذلك اذا قال لعبده افعل
هذا الفعل ابدا فانه يعقل منه انه مامور به ما دامت المصلحة متعلقة به كما نعلم انه مشروط
بحصول التمكن وزوال الموانع من عجز او موت او غير ذلك ۵ والجواب عن الخامس
ان الوقت الذي يزول فيه العبادة لا يجب بيانه اذا وجه لوجوده لا فيما يخص المكلف لانه لا يحتاج الى
معرفته في ادا ما كلف ولا فيما يخص الخطاب الذي يتضمن الامر بالعبادة اذا تعلق بها ايضا بوقت
زوالها فسبيل هذا الوقت سبيل ساير الاوقات التي يرجو العبادة ان يزول فيها كوقت الموت
وضروب العجز عن العبادة فكما لا يجب ان يبين للمكلف وقت الموت الذي ينقطع فيه العبادة
ولا يوجب ذلك قبح الخطاب فكذلك النسخ وليس هكذا بيان المجمل وتخصيص العموم لانا
قد بينا فيما تقدم ان الخطاب المتضمن للامر متى اذا وجه الى المامور والذي لم يرد على وجه يتمكن
معه المامور من معرفة ما امر به واريد منه ومتى لم يكن كذلك قبح وجرى مجرى العبث والنسخ
بعيد عن هذا لان المنسوخ لم يتضمنه الخطاب ولم يرد من المكلف فعله فلا يجب
بيانه في حال الامر بالعبادة والجواب عن السادس انا قد بينا ان اطلاق الامر يقتضي
فعل المامور به مرة واحدة فكيف يجوز ان يقال انه لو اراد الفعل على التابيد لما دل عليه
الا بالامر المطلق وقد بينا فيما تقدم ان تعلق لفظ التابيد بالامر لا يفيد ايضا استمراره
الا انه تعالى لو اراد ان يبين ان الشريعة

ثابته الى وقت انقطاع التكليف وان النسخ لا يرد عليها لان الطريق الى بيان ذلك وجوه سنذكرها دون
ما ظنه المخالفون من اطلاق الامر والجواب عن السابع ان اطلاق الامر قد بينا انه لا مدخل له
في افادة استمرار وجوب العبادة ولو ان الله تعالى اراد ان يبين ان الشريعة لا يرد عليها
النسخ لبينه بوجوه منها ان يخبر النبي صلى الله عليه بذلك على وجه يضطر الى قصده فيه كما اضطررنا
الى قصده فيما اخبر به انه لا نبي بعده لكان يقع العلم لنا بان حكم الشريعة في حال حياته حكمها بعد وفاته
في ان النسخ لا يدخلها ومنها ان يخبرنا الله تعالى او يخبرنا الرسول صلى الله عليه وسلم ان مصالح المكلفين
لا تتغير فيما يتصل بالشريعة الى اخر التكليف ومنها ان ينقطع الوحي ولا نسخ فيعلم انقطاعه مع قيام
الدلالة على انه لا نبي بعده وطريق الاجتهاد وما يجري مجراه ان الشريعة باقية على وجه لا يعترضها النسخ
والجواب عن الثامن ان العبادات العقلية التي لا يجوز ان يعترضها النسخ تنقسم قسمين احدهما
وجه وجوبه صفة مخصة لا كونه لطفا للمكلفين ولا يمكن ان يقال ان وجوبها يجوز ان يتغير بان يتغير
كونه لطفا كما بيناه فيما نقله من ان الالطاف والمصالح لا يمتنع تغيرها بتغير الاوقات وتغاير
المكلفين وهذا كالانصاف لانه انما وجب لكونه انصافا لا لامر اخر وكذلك شكر المنعم وقبح
الكذب لانه انما قبح من حيث كان كذبا لا لوجه سواه واذا كان وجوبه كذلك ما ذكرناه دون التعلق
اللطفية لم يكن لورود النسخ فيه مساغ والثاني وجه وجوبه انه لطف الا انه مما علم
ان الحال في كونه لطفا لا تتغير من حيث لا يختلف حكم جميع المكلفين على جميع الاوقات معه في كونها
داعيا لهم الى فعل الواجب والكف عن القبيح وهذا كمعرفة الله تعالى وما يحسن من صفاته وما يجب
تنزيهه عنه فاذا كان هذا الضرب من العبادة لا يجوز تغير وجه المصلحة فيه لم يجز ورود النسخ عليه
وليس هكذا ورود الشرعيات لما بيناه من جواز تغير الحال في كونها الطافا للمكلفين
والجواب عن التاسع ان الامر الوارد من الله تعالى بايجاب العبادة لا يقتضي اعتقاد وجوبها
ولا وجوب العزم على فعلها على التأبيد بل يراعى الحال في ذلك فان لم يكن الوحي قد انقطع
فالواجب اعتقاد وجوبه والعزم على فعله ما دام اللطف ثابتا فيه ومتعلقا به كما يجب
بشرط بقائها حال الامكان وزوال العجز والموت وان كان الحال حال انقطاع الوحي فالواجب
على المكلف ان يعتقد وجوبه ويعزم على فعله ما صحبه الامكان وزوال المانع من عجز او موت
فعلى الوجهين جميعا لا يجوز اعتقاد وجوب الفعل والعزم عليه على سبيل الاطلاق بل لا بد من كون
ذلك مشروطا ولكنه قبل انقطاع الوحي مشروط بشرطين وبعد انقطاعه بشرط واحد وهذا يحسم
مادة هذه الشبهة والله تعالى اعلم. **مسألة** اختلف اهل العلم في جواز وقوع النسخ
في الاخبار فمنهم من منع ذلك وهو قول ابي علي وابي هاشم ومنهم من اجازه وهو الذي اختاره
شيخنا ابو عبد الله واحتج من ذهب الى المنع منه بوجوه منها ان تجويزه يؤدي الى كون احد الخبرين
كذبا لان الله تعالى اذا اخبر عن فعل ماض قد وقع ثم نسخ هذا الخبر بخلافه بان يقول اهلكت عادا
ثم نسخه بان يقول لم اهلكهم لكان احدهما كذبا لا محالة ومنها ان وقوع النسخ في الامر والنهي
انما جاز لجواز تغير حال العبادة في نفسها فيما يتعلق بكونها لطفا للمكلفين وما يقتضي
ورود النسخ على المخبر عنه كما يصح ورود في الامر والنهي
ووقع لا يصح لغيره فاذا الامر نسخ ومنها ان الواجبات العقلية كالتوحيد وما يتصل بذلك

ووجوب الانصاف وشكر المنعم كما لا يجوز وقوع النسخ فيها فكذلك لا يجوز نسخ الخبر عنها حتى
يعتقد المكلف بان لا يجب وجوبها ونحو ذلك والذي يدل على جواز وقوع النسخ في الاخبار ان
المخبر عنه اذا كان مما يجوز انتقاله من صفة الى صفة لم يمتنع ان يختلف الخبر عنه كاختلاف صفته
وان يكون الخبر الثاني رافعا للاول مثال ذلك ان زيدا اذا كان كافرا جاز ان يرد الخبر عنه
بكونه كافرا على الاطلاق ثم اذا تغير وانتقل عن ذلك الى الايمان حسن ان يرد الخبر عنه بانه مؤمن ولم
يحسن الاخبار عنه بالكفر كما حسن قبل فيكون الخبر الثاني رافعا للاول وناسخا له من حيث
تعبدنا فيه بالخبر الثاني بدلا عن الاول كما ان العبادة اذا تعلق بها اللطف حسن ورود الامر بها
واذا تغير حكمها في المستقبل تعلق اللطف بها على ما بيناه وفصلنا الحال فيه في المسألة التي تقدمت
حسن النهي عنها وكان هذا النهي ناسخا للامر وافعاله فاذا لا فرق في هذا الباب بين الامر والنهي
وبين الاخبار فان قيل انما حسن ورود النسخ في العبادة وما يتعلق بها من الامر والنهي لان
المنهي عنه غير المأمور به وان كانت صورة العبادة واحدة ولهذا كان المنهي عنه قبيحا له
لا فصل بين الامرين لان من يجوز وقوع النسخ فيه من الخبرين لا يمكن ان يكون مخبره متغايرا
كايمان زيد وكفره فقد اعتبرنا في الخبرين مثل ما اعتبرناه في الامر والنهي ويدل على ذلك ايضا
ان وجوب العبادة لا يمتنع ان يرد بلفظ الخبر كما يرد بلفظ الامر مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
وقوله وللمطلقات متاع بالمعروف فاذا ورد النسخ على ما يجري هذا المجرى فانه يكون متناولا
للخبر الا ترى ان نبيا من الانبياء عليهم السلام اذا قال قد اوجب الله عليكم عبادة من العبادات
مثل ان يقول قد اوجب عليكم التمسك بالسبت او التوجه الى بيت المقدس ثم اخبر
بعد زمان ثان بتلك العبادة قد ازالها ونسخها كان الخبر الثاني ناسخا للاول فان قال قائل
هذا الذي ذكرتم لا يصح لان الوجوب اذا ورد بلفظ الخبر فان اللفظ مع قيام الدلالة على
وجوب فعل المخبر عنه يكون امرا لا خبرا قيل له هذا فاسد لان الخبر انما كان خبرا
لوجه يرجع الى صورته وصيغته وقيام الدلالة على وجوب فعل المخبر عنه لا يؤثر في هذا الوجه
فكيف يمكن ان يدعى خروجه عن كونه خبرا فان قال انما قلنا انه امر لانه يستفاد به
معنى الامر وهو وجوب الفعل قيل له ليس كلما يستفاد منه معنى الامر يكون امرا
الا ترى ان الاشارة يستفاد منها معنى الخبر ولا تكون خبرا فان قيل اذا افادت معنى الخبر
صارت خبرا قيل له هذا ظاهر الفساد لان الخبر عندهم من اقسام الكلام دون الافعال
والاشارة ليست من قبيل الكلام فكيف يكون خبرا ويدل عليه ايضا ان الخبر عن المخبر
عنه في الماضي والمستقبل ومما يختص بالحال لا يمتنع ان يتبع بان ينهى المكلف عن الاخبار
عنه مثل ما اخبر به بان يتعلق المصلحة بذلك فقد ثبت ان وقوع النسخ في الاخبار كلها
من هذا الوجه لا يمتنع عقلا فان قال هذا لا يصح لانه يؤدي الى ان يجوز نهي المكلف عن الاخبار
باصول الدين كالتوحيد والعدل والنبوات وما يتصل بذلك قيل له لا يمتنع ذلك اذا
تعلقت به المفسدة كما جاز ان ينهى عن قراءة القرآن في احوال مخصوصة كحال الحيض
والجنابة وكذلك لو تعلق باظهار بعض

هذه الاخبار ضرر عظيم من قبل نبي او ما يجري مجرى ذلك لوجب الكف عنه وعلى هذه الطريقة يجب
في اظهار كلمة الكفر عند الضرورة فقد بان بهذه الجملة ان ما ذكرناه لا يمتنع عقلا بان يتعلق به
المفسدة والجواب عن اول ما يتعلق به مخالفونا في هذه المسألة ان حكم الخبر في جواز
وقوع النسخ فيه حكم الامر والنهي عندنا فكما ان كل امر ونهي لا يجوز وقوع النسخ فيهما فكذلك
الخبر وانما يجوز وقوع النسخ في الامر والنهي اذا كان ذلك مما لا يؤدي الى جواز البداء على الله
تعالى فكذلك انما يجوز وقوعه في الخبر اذا لم يؤد الى جواز الكذب عليه تعالى فنحن نجوز وقوعه في
الخبر على الوجه الذي نجوز وقوعه في الامر والنهي البداء وفي الخبر جواز الكذب واذا كان الامر
كما وصفنا فالخبر الذي يتناول وقوع امر ماض مثل ان يقول تعالى اهلكت عادا انما يمتنع من
نسخه بخلافه لانه يؤدي الى الكذب لا لان وقوع النسخ في الاخبار لا يجوز كما ان قول الله تعالى اذا
امر بشيء مخصوص على وجه مخصوص في وقت مخصوص لم يجز ان ينهى عنه ذلك المكلف على الحد
الذي امره به لانه يؤدي الى جواز البداء لا لان وقوع النسخ في الامر والنهي لا يجوز وعلى هذه
الطريقة يمتنع من جواز النسخ قبل وقت الفعل فقد بان بهذا ان ما تعلق به المخالف في هذا
الوجه بعيد والله نسأله من التصور الخلاف في هذه المسألة ولا يحققوا ما نقول فيها.
والجواب عن الثاني مثل ما بيناه انا انما نجوز وقوع النسخ في الخبر اذا كان لا يؤدي
الى كون احد الخبرين كذبا فاما اذا تناول الخبر ما لا يجوز تغيره وانتقاله من حال الى حال فان ورود
النسخ عليه بخبر مخالفه لا يجوز فكما ان الامر والنهي يجوز وقوع النسخ فيهما اذا تناولا عبادة يجوز تغير
حكمها في المصلحة والمفسدة فكذلك الخبر انما يجوز فيه ذلك اذا كان المخبر عنه ما يجوز تغيره كايمان زيد
وكفره على ما بيناه فيما تقدم فاما ما يتناول فيه فعلا واقعا لا يجوز تغيره عن الوصف الذي
تناوله الخبر عليه فلا مساغ للنسخ فيه بخبر بخلافه كما لا مساغ له في الامر والنهي اذا تناولا فعلا
واحدا على وجه واحد من حيث لا يجوز تغيره في نفسه والجواب عن الثالث انا قد بينا
ان الخبر عما يتغير ذلك يجوز ورود النسخ عليه بان ينهى المكلف عن نفس الاخبار اذا تعلقت المفسدة
به على ما شرحنا الكلام فيه في الدليل الثالث. مسألة اختلف اهل العلم
في نسخ الحكم بما هو اثقل منه واشق فمنهم من منع من ذلك وذهب الى ان الحكم لا ينسخ الا بما هو
اخف منه وبه قال بعض اهل الظاهر من ابن داود وغيره وحكى ابو احمد قولا للشافعي ومنهم
من ذهب الى جواز نسخه بما هو مثله او اشق منه كما يجوز ان ينسخ بما هو اخف منه وهو
قول عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين واليه ذهب شيخنا ابو عبد الله واحتج القائلون
بالمذهب الاول بوجوه منها ان السمع قد دل على ذلك لان الله تعالى قال الان خفف الله عنكم وعلم
ان فيكم ضعفا فنبه بهذا على ان القصد بالنسخ هو التخفيف فيجب ان يكون هذا حكم كل نسخ ومنهم
من تعلق في ذلك بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فقالوا ان الناسخ
اذا لم يجز ان يكون خيرا من المنسوخ فيما يختص لكونه قرآنا فيجب ان يكون خيرا فيما يخصنا ويرجع
الى ... وذلك يقتضي التخفيف ومنها انه لا خلاف في ان الله تعالى لا ينسخ عبادة ما نسخ رحمة
لهم وهذا يقتضي التخفيف ومنها ان النسخ هو الازالة ونسخ الشيء بما هو اخف منه ادخل
في الازالة من نسخه بما هو اشق فيجب ان يكون اولى. والذي

يدل على صحة المذهب الثاني ان الغرض بالنسخ هو التعبد بما تقتضيه الالطاف وتكليف المكلفين ما
يتعلق بلطفهم ويكونوا ادعى لهم الى فعل ما امروا به وتجنب ما نهوا عنه وقد علمنا ان وجه اللطف لا
يختص الاخف دون الاشق بل يختلف الحال في ذلك فربما كان الاشق ادعى الى ذلك دون الاخف حتى يكون
الاخف مفسدة ومنفرا كما لا يمتنع ان يكون الاخف هو اللطف والادعى الى ما ذكرناه وقد دللنا
على ذلك فيما تقدم بما بيناه ان العاقل منا يعلم من حال من يريد امره من ولده وغيره ان مصلحته فيما يريده
منه ربما كانت في التشديد عليه والعنف به وربما كانت في التخفيف فقد شهدت العادة في هذا الباب
بخلف ولا يجري على طريقة واحدة واذا كان هذا هكذا لم يمتنع ان يتعلق لطف المكلفين بان ينسخ عنهم
ما تعبدوا به بما هو اشق واثقل كما لا يمتنع ان يتعلق ذلك بما هو اخف واسهل فالامر في هذا
الباب موقوف على ما يعلمه الله تعالى من كيفية مصالح المكلفين وقد ثبت بهذه الجملة ان نسخ
الحكم بما هو اشق منه جائز وان لا مانع منه ويدل على ذلك ايضا ان المنع من نسخ الحكم
بالاشق يجري مجرى المنع من تكليف الشاق ابتداء لا انتهاء لان المعتبر بهما مصالح المكلفين فلو
جاز ان يقال ان تكليف الاشق على سبيل النسخ لا يجوز مع جواز تعلق اللطف به لجاز ان يقال ان
تكليفهم على سبيل الابتداء لا يحسن ابدا وهذا يؤدي الى قول من يذهب الى ان تكليف الشاق
ابتداء لا يحسن وانما كلف الله تعالى الشاق عقوبة لبعض المكلفين من الخرمية والقرامطة
واصحاب التناسخ ومن يجري مجراهم ويدل على وقوع نسخ الحكم بالاشق ان حكم الزاني كان مقصورا
على الاذى بدلالة قوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما ثم نسخ ذلك بالجلد والرجم وكذلك
الفعل بان العبادة كانت واردة بالتخيير بين الصوم وبين اطعام مسكين واحد بدلا عن صوم يوم
وهذا هو المراد بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية ثم نسخ ذلك بتعيين الصوم وهو قوله تعالى فمن
شهد منكم الشهر فليصمه. فان قيل فان لم يقع النسخ في هذا الموضع لان حكم الصوم باق
فالجواب ان المنسوخ هو التخيير بين الصوم والفدية بالتصدق الذي يعين الصوم ولا اشكال
في كون هذا التصدق اشق من التخيير وقد ذكر لهذا نظائر كثيرة لم نذكرها للتخفيف
والجواب عن اول ما احتجوا به ان الاية الاولى التي ذكروها لا تتناول موضع الخلاف
لانا لا ننكر جواز النسخ بما هو اخف من المنسوخ وانما ننكر قول من يمنع من خلافه وليس في الاية
اكثر من انه تعالى خفف عنا بذلك النسخ المخصوص الذي ذكره وليس فيه دلالة على اصالة
وقوع النسخ على وجه النسخ اخره فاما قولهم انه نبه بذلك على ان كل نسخ تخفيف فهو دعوى
لا دلالة عليها اذ ليس في الاية اكثر من بيان حكم ذلك النسخ الذي تناولته واما حكم ما عدى
ذلك من النسخ فان الاية لم تتضمنه فكيف يقال انها نبهت عليه ولو ان الله تعالى قال في
عبادة مبتداة قد تعبدتكم بهذه العبادة المخصوصة وحققتها لما كان فيه دلالة على ان عبادة اخرى
اشق منها ان يتعبد بها اذا كانت مصلحة فيها فقد تبين ان ما ادعوه من التنبيه في
الاية لا يصح على وجه من الوجوه فان قيل التنبيه هو في قوله وعلم ان فيكم ضعفا فالجواب انه
لا تنبيه في ذلك على ما ادعوه لان الاية معنى الاشارة بها الى عبادة مخصوصة ووقع بيان الوجه
المعتبر فكانه تعالى قال هذه العبادة المخصوصة اقتضت المصلحة فيها النسخ لاجل الضعف المخصوص
الذي يلحق فيها لا ان ذلك معتبر في كل نسخ لان كل ضعف لا يجب ان يكون مانعا من تكليف
العبادة واما تعلقهم بالاية الثانية فهي في نهاية البعد لان الناسخ لا يمتنع ان يكون خيرا لنا
من المنسوخ بان يكون اشق منه فيستحق عليه من الثواب

اكثر مما يسخو على المنسوخ لان الخير هو النفع وما ادى اليه وما يودي الى كثرة الثواب انفع
مما يودي الى الاقل فحمل الايه على ان المراد بها التخفيف دون الوجه الذي ذكرناه لا يصح لان ما ذكرناه
مما يتضمنا ايضا وتعلق بنا على ما ذكرناه اولى لان الخير اذا كان هو النفع وما يودي اليه والانتفاع بكثرة
الثواب اعظم موقعا من خفة التكليف كان لفظ الخير بان يصرف الى مزيد الثواب انفع والجواب
عن الثالث ان ما ذكروه لا دليل لهم فيه لان النعمه والله تعالى هي النعمه التي تعلقها بالعباد والتكليف
وان احد العلمين بالالطاف من اعظم النعم والرحمه على المكلفين فمتى نسخ عن المكلف العباده بما
تتعلق مصلحته به ويكون ادعى له الى فعل ما نسخ عليه الثواب ويحسب ما نسخ عليه
العقاب وان كان اشق مما نسخ عنه فقد فعل به ما هو نعمه ورحمه واذا كان هذا هكذا بطل ان
ما تعلقوا به من ذكر الرحمه لا وجه له في المسأله بينه والجواب عن الرابع ان ما
ذكروه كلام في العباره دون المعنى وليس المراد بالنسخ وشرائطه وما يجوز منها وما
لا يجوز ما يقتضيه معنى هذا اللفظ من طريق اللغه لانه لفظ شرعي منقول عن طريقه باللغه
ولا اعتبار في معناه بما يدل عليه الدليل فالتعلق بما ذكروه يعتمد على ان النسخ اذا كان هو
الازاله فالذي يجب من هذا ان لا يثبت النسخ الا وقد حصلت الازاله وكذلك نقول
فاما الابلغ في باب الازاله فلا معتبر به اذ اللفظ لا ينبئ عنه ولا يتضمنه على ان قولهم ان نسخ
الحكم بما هو اخف منه ابلغ في الازاله كلام ليس تحته معنى معقول ٥ مسأله
اختلف اهل العلم في الامر المؤكد بالتابيد هل يجوز ورود النسخ عليه او لا فذهب بعض المتكلمين
الى انه لا يجوز ورود النسخ عليه اذا كان مقرونا بذكر التابيد وانما يجوز وروده على الامر المطلق
اذا علم كون المامور به متكررا وذهب عامتهم الى انه لا فصل بين المطلق والمؤكد بالتابيد
في جواز ورود النسخ عليه واحتج من ذهب الى القول الاول بوجوه منها ان ظاهر التابيد
دال على وجوب المداومه على المامور به فلو ورد عليه نسخ لكان نسخا لما تناوله الامر وهذا
لا يجوز لانه يدل على البدا ويودي الى اضافه القبيح الى الله تعالى من الامر والنهي ومنها
ان الله تعالى لو اراد ان يبين ان حكم الامر باق ما دام التكليف باقيا لما كان يجب في الدلاله
عليه اكثر من ان يقرن الامر بالتابيد فيقول افعلوا هذه العباده ابدا ومنها انه لو لم يكن ذلك
دالا على امتناع ورود النسخ عليه لما امكن ان يدل على ذلك بوجه من الوجوه والذي يدل
على صحه المذهب الثاني ان الامر اذا دل الدليل على تكرر المامور به جاز ورود النسخ عليه
سوا كان ذلك مطلقا او مؤكدا بالتابيد لما بيناه فيما تقدم من ان تابيد الامر لا يعقل
منه الدوام وان الامر في هذا الباب يخالف الخبر في مقتضى العرف والعاده ودليل
العقل فاما دليل العقل فهو ما ثبت من كون التكليف منقطعا وانه لا بد له
من اخر ومع حصول هذا العلم لا يجوز ان يعقل من الامر وجوب المداومه على المامور به واما
من طريق العرف والعاده فهو ما تقرر من ان شيئا من التصرفات التي يقول فيها الامر للمامور
افعله ابدا لا يعقل منه المداومه عليه وانه يفهم منه انه متى وقع الاخلال بشرط ينافي
الدوام ويقتضي ايقاعه في وقت دون وقت اما لشي يرجع الى الغرض بالامر في المامور به
كقوله لازم الغريم ابدا فانه يعقل منه ان الغرض ملازمته ما دام ممتنعا من توفيه حقه
وما يجري مجرى ذلك او لشي يرجع الى حال المكلف من استمرار الصحه

والقدره والتمكن من الاداء وزوال الموانع عنه فقد ثبت بهذه الجمله ان تاكيد الامر بالتابيد
لا يعقل من ظاهره الدوام على وجه من الوجوه واذا لم يفد ذلك فلا فصل بين مطلقه ومؤكده في
جواز ورود النسخ عليه فان قال قائل ما الواجب على المكلف اذا قيل له صل [illegible]
المفروضه الصلوه ابدا ان يعتقد عند ورود هذا الامر عليه وقد علم انه مشروط بالامكان قيل
له يجب عليه ان يعتقد وجوب فعل المامور به ما دامت المصلحه متعلقه به فان كانت الحال
حال جواز النسخ فانه يجوز تغير المصلحه وسقوط الفعل عنه بالنسخ وان لم تكن الحال حال جواز النسخ
فانه يجوز تغير المصلحه وسقوط بان يكون الوحي منقطعا فانه يعلم ان المصلحه لا تتغير في ذلك وانه
يجب في الحالين جميعا ان يكون معتقدا لوجوب الفعل بشرط تعلق المصلحه به وبشرط ارتفاع الموانع
والجواب عن اول ما احتج به من ذهب الى القول الاول انا قد بينا ان تعلق الامر بالتابيد
لا يفيد الدوام وان دل عليه فهو يسقط بتعلقه بما تعلقوا به ٥ والجواب عن الثاني ان
الله تعالى لو اراد ان يبين ان حكم العباده باق الى اخر التكليف لكان يمكنه بغير ذكر التابيد
لانا قد بينا ان ذكر التابيد في الامر لا يدل على الدوام والجواب عن الثالث ان امتناع
النسخ يعرف بطرق غير ما ظنوه وقد بينا بعضها فيما تقدم ولا وجه لاعادتها ٥ مسأله اختلف
اهل العلم في نسخ القران بالسنه المقطوع عليها فمنهم من ذهب الى ان ذلك لا يجوز وهو قول الشافعي
وكثير من اصحابه ومنهم من ذهب الى جوازه وهو قول اكثر
اصحاب ابي حنيفه وطائفه من اصحاب الشافعي والى هذا ذهب شيوخنا المتكلمون واحتج
القائلون بالمذهب الاول بوجوه منها ان تجويز ذلك يودي الى ما يقتضي التنفير عن النبوه وحيث
يجوز على النبي صلى الله عليه ان ياتي من عند نفسه بما يرفع حكم القران وقد نزهه الله تعالى عن
هذا المعنى بقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ومنها تعلقهم بقوله تعالى وانزلنا
اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فاذا اخبر تعالى بانه صلى الله عليه وعلى اله وسلم مبين لما
في القران فلا يجوز ان ياتي بنسخه ورفع حكمه لان ذلك يكون ازاله له لا تبيينا ومنها تعلقهم
بقوله تعالى واذا بدلنا ايه مكان ايه والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر بل اكثرهم لا
يعلمون قل نزله روح القدس من ربك بالحق فبين تعالى ان تبديل الايه انما يكون بايه
اخرى وانه تعالى هو الذي يختص بانزالها ومنها تعلقهم بقوله تعالى ما ننسخ من ايه او ننسها نات
بخير منها او مثلها ويسلكون في التعلق بها طرقا مختلفه فمنها ان الايه تقتضي ان الناسخ
الذي ياتي به يكون من جنس المنسوخ لان القائل اذا قال لغيره ما [illegible] من مسأله
في الفقه الا علمتك من النحو لا والقي عليك مثلها او خيرا منها فظاهره يقتضي ان ما يعلمه هو
من جنس النحو لا من جنس اخر ومنها ان السنه لا توصف بانها خير من القران ولا مثل له
ومنها انه تعالى عقب هذه الايه بما يدل على ان ما ياتي به من الناسخ لا يصح فعله وعلمه وانما
يختص هو تعالى بالقدره عليه وهو قوله الم تعلم ان الله على كل شي قدير ومنهم من يحتج في ذلك
بانه لا يصح ان يقال ان نسخ القران بالسنه جائز مع وقوع العلم من طريق السمع بانه
لم ينسخ بها او لا يجوز نسخه بها والذي يدل على جواز ذلك ان السنه المقطوع عليها دليل

مفضي إلى العلم فلا يمتنع أن ينصبها الله تعالى للمكلف فيأمره بالنظر فيها والاستدلال بها فيعلم
أن بعض القرآن قد نسخ كما لا يمتنع أن ينصب دلالة من القرآن على ذلك لأن الذي لأجله جاز أن يجعل
القرآن دليلاً على ذلك هو أنه دليل صحيح في نفسه والنظر فيه موجب للعلم بالمدلول لا أنه قرآن إذ لو كان
كذلك لكان ما عدا القرآن لا يصح أن يكون دليلاً وهذا ظاهر السقوط لأن الأدلة العقلية في الأصول
دالة السمع من قرآن وغيره ولولاها لما صح كونها أدلة والسنن التي يقطع عليها لا إشكال في
كونها أدلة وإن لم تكن قرآناً وإذا صح هذا فقد ثبت أنه لا مانع من نسخ القرآن بالسنة
المقطوع بها كما يصح نسخه بالقرآن فإن قال قائل السنة المقطوع عليها وإن كانت [illegible]
مفضية إلى العلم فإنها منحطة عن رتبة القرآن فلهذا لم يجز نسخه بها قيل له وما في هذا
ما يمنع من النسخ بها وقد علمنا أن المعتبر في هذا الباب بما تقتضيه الحكمة والمصلحة من نصب دليل
دون دليل لا رتبة الأدلة في أنفسها ألا ترى أنه لا فصل بين من يقول هذا وبين من يقول إن كلام
الله تعالى لا يجوز أن يبين إلا بكلامه ولا يجوز أن يبين بالسنة لأن درجتها منحطة عن درجته فإذا كان
بيان المجمل وتخصيص العموم بالسنة جائزاً عند من خالف في هذه المسألة فكذلك النسخ وهذا يبين
فساد ما يتوهم من أن اختلاف رتبة الكلام يؤثر في هذا الباب على أنه إن أراد بقوله
إن رتبة الناسخ يجب أن تكون مثل رتبة المنسوخ أنه يجب أن يكون معجزاً كالمنسوخ فهذا
قد عرفنا فساده لأن الإعجاز ربما لم يظهر في آية واحدة وإن نسخها جائز عنده وإن أراد
أنه يجب أن يكون كلاماً لله تعالى فالنسخ الثابت بالسنة لم يثبت إلا بكلام الله تعالى ووحيه
وإن كانت السنة هي التي أدت إلينا معناه ومراد الله تعالى به فإن قال كيف يصح
هذا مع قولكم إن النبي صلى الله عليه وسلم لا يمتنع أن يتعبد بالاجتهاد في الشرعيات وهذا يلزم
عليه أن تجوزوا أن يكون متعبداً بأن ينسخ باجتهاده وهذا التجويز يمنع من القطع على أن النسخ
الثابت بالسنة لا بد من أن يكون مستنداً إلى الوحي قيل له أكثر ما في تجويز الاجتهاد هو أن
إن تعبد النبي صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد في الشرعيات وإن كان جائزاً عقلاً فإن السمع
قد دل على أنه لم يتعبد به وأن جميع ما أتى به من الشرائع فإنه مأخوذ عن الوحي فهذا يسقط السؤال
وعلى قول من توقف في ذلك ومن جوز أن يكون في شريعته ما قاله من طريق الاجتهاد
فإن السؤال لا يلزمه إذ لا يمتنع أن يدل دلالة السمع في النسخ خصوصاً على أنه مأخوذ عن الوحي
وإنما تعبد بالاجتهاد فيه وهذا هو الصحيح عندنا فتحقق بأن الجواب الذي ذكرناه
سليم لا يعترضه ما ظنه السائل والجواب عن الوجه الأول أن ما ادعوه من وقوع
السهو من نسخ القرآن بالسنة فإنه يبعد لأن قيام الدلالة على أنه صلى الله عليه وسلم مبعوث
للتبليغ عن الله تعالى وتعريف الأمة مصالحها الشرعية وأنه لا يجوز عليه الكذب والتغيير
والتبديل يمنع من السهو الذي أشاروا إليه ولا فصل بين أن يؤدي البيان عن الله تعالى إيجاب
عبادة مبتدأة وبين أن يؤدي إسقاط مثل ما كان أوجبه وتعبد به وإذا لم يمكن ادعاء
التهمة في إيجاب العبادة بأن يقال إذا أتانا بعبادة لا يتضمنها القرآن وإنما نعرفها
من قبله تهمة فكذلك لا يصح في إسقاطها وأما قوله تعالى قل ما يكون لي أن
أبدله من تلقاء نفسي فيعلم المخالف بعد أن ما ثبت من النسخ بالسنة لا يكون من
تلقاء نفسه بل هو ثابت بالوحي فقد دخل تحت قوله تعالى إن أتبع إلا ما يوحى إلي والجواب

عن الثاني من وجوه منها أن كونه صلى الله عليه وسلم مبيناً للقرآن لا يمنع من كونه مبيناً للنسخ وأنه
وصفه تعالى له بأنه يبين القرآن لا يمنع من كونه موصوفاً بالإبانة بالنسخ أيضاً ألا ترى أنه لو صرح
من المحسن فقال الله يبين ما يحتاج من القرآن إلى البيان ويبلغ نسخ ما ينسخ منه لكان الكلام مستقيماً
لا تناقض فيه فقد بان أن الوجه الذي ذكروه لا يؤثر فيما نقوله ولا يمنع منه ومنها أن تعريف النسخ
ضرب من البيان لأنه يتضمن بيان مدة العبادة فقد دخل تحت وصفه بأنه مبين القرآن ومنها أن ما
ذكره شيوخنا من أن المراد بوصفه صلى الله عليه وآله وسلم بأنه مبين أنه مبلغ عن الله تعالى مراده
وهذا يقتضي دخول النسخ تحته لأنه من جملة المراد والجواب عن الثالث أن تعلقهم بذلك الآية
بعيد لأن الله تعالى أخبر بأنهم طعنوا إنما طعنوا عند تبديل الآية بالآية وأظهروا الفجور لأجله ولم يكن
ذلك مؤثراً في جواز نسخ الآية بالآية لما كان الطعن غير صحيح فكان الفجور الذي أظهروه في غير موضعه
وكذلك إذا نسخ القرآن بالسنة وقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليس فيه أكثر
من أن الآية التي يبدل بها آية أخرى هي التي نزلها الله تعالى وليس فيه ما يدل على أن نسخ شيء من الآيات
بغير آية منزلة لا يجوز والجواب عن الرابع أن تعلقهم بظاهر الآية وهي قوله ما ننسخ من
آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها لا يصح في موضع الخلاف لوجوه منها أنه ليس في
ظاهرها أن ما يأتي به عند نسخ الآية مما هو خير منها أو مثلها يكون ناسخاً لها إذ قوله تعالى ما
ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ناسخاً ولا يمتنع أن يكون المراد بالآية على
موجب ظاهرها أن الله تعالى متى نسخ آية أنزل آية أخرى مثلها أو خيراً منها وإن لم تكن هي الناسخة
للأولى بل يكون الناسخ لها أمراً آخر ولا يمكنهم أن يقولوا إن العرف يقتضي في مثل هذا أن يكون ما
أخبر أنه يأتي به ناسخاً لأن ادعاء العرف في هذا الموضع لا يصح لأنه إن ادعى عرفاً عقلياً أو لغوياً كان ذلك
فاسداً لأن النسخ لا يجوز أن يكون طريق معرفته العقل واللغة فكيف يدعى أن عرفهما يفيده وإن
ادعى فيه عرف الشرع فإنه عسى أن يجد فيه أصلاً من جميع الأمة فقد بان سقوط ما ادعوه في هذا الباب
ومنها أن ظاهر الآية يقتضي أن ما يأتي به بعد تقدم النسخ لأن قوله ما ننسخ
من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها يقتضي حصول النسخ قبل إتيانه تعالى بما يأتي
به وهذا يمنع من أن يكون ما يأتي به ناسخاً ومنها أن تسليم ما ادعوه إنما يقتضي أن لا تنسخ
الآية إلا بآية أخرى والخلاف في حكم الآية هل ينسخ بالسنة أم لا في نفس الآية فما ذكروه
لو سلم لما دل على موضع الخلاف فإن قيل يدل عليه لأن كل من منع من نسخ الآية نفسها
إلا بآية أخرى فإنه يمنع من نسخ حكمها إلا بآية قيل له هذا غير مستند إلا إلى ظاهر الآية
وإنما أردنا أن نبين أن الظاهر بمجرده لا يدل على موضع الخلاف ومنها أن قوله تعالى نأت
بخير منها أو مثلها يدل على ما نذهب إليه من جواز نسخها بالسنة لأن العبادة وما يجري
مجراها إنما توصف بأنها خير وأنها أخير من غيرها بمعنى أنها أنفع لنا وأنفع من غيرها والنفع
المراد بها إنما هو منافع الآخرة التي هي الثواب ولا يمتنع أن تكون العبادة التي نعلم كونها
ناسخة من طريق السنة أنفع لنا من الآية المنسوخة بأن يكون ثوابها أكثر من ثواب
المنسوخ ويكون اللطف في ثبوتها من طريق السنة كما لا يمتنع ذلك فيما ينسخ النسخ

فيه الا انه فلو جعلنا هذه الآية دليلا ايضا من هذا الوجه كان صحيحا فاما قولهم ان قوله نأت
بخير منها او مثلها يقتضي ان يكون ما ياتي به من جنسه فانه لا يصح لان مثل هذا الكلام قد يستعمل
ولا يراد به الا ما يجري مجرى البدل من جنس المبدل المذكور الا ترى انه لا يمتنع ان يقول القائل لغيره
لا اخذ منك دينارا الا واعطيك خيرا منه او مثله فضة ويريد قيمته او يقول لا اخذ منك ثوبا
الا واعطيك دينارا مثله او خيرا منه ويريد به القيمة فاما المثال الذي ذكروه فانه دل
على التجانس فانما دل من حيث القرينة لا من الظاهر الا ترى انه اذا قال لا انقع من هذه المسئلة
التي القيها عليك الا والقي خيرا منها فانه يجوز ان يريد به مسئلة من الدين وظاهر الكلام
يحتمل ذلك ولو صرح به لكان الكلام حقيقة فان قيل استعمال ما ذكرتموه انما يصح على وجه المجاز
والجواب ان ما يدعى من المجاز في هذا يمكن ان يدعى في الآية ايضا لان وصف الآية بانها
مثل الآية الاخرى من حيث اشتراكهما في كون كل واحد منهما قرآنا ليس بحقيقة ايضا في الاصل وما
يمكن ان يعتبر فيهما من وجه التماثل يمكن ايضا اعتباره في الموضع الذي ذكرناه وقولهم ان السنة
لا توصف بانها مثل الآية او خير منها فانه فاسد ايضا لان الخبر اذا كان المراد به النفع لم يمتنع
ان يقال ان السنة الناسخة خير لنا من الآية المنسوخة فاما تعلقهم بقوله تعالى الم تعلم ان الله على
كل شيء قدير فانه لا يصح ايضا لان هذه الآية ان حملت على ان المراد بها التنبيه على معرفة ما
يقع في قوله او ننسها وان المراد به ان ينسيها الآية وازالة حفظها عن قلوبنا فهو يتعلق الى
بالقدرة عليه كان صحيحا وان حملت على ان المراد به ان ينسخ حكم الآية بما يكون اصلح لنا فهو يتعلق
المختص بصحة ذلك فيه دون غيره من حيث كان يتعلق بهو العالم بالمصالح والمفاسد لعباده دون
غيره من المخلوقين كان صحيحا ايضا فقد بان ان تعلقهم بما ذهبوا اليه لا يصح على وجه من الوجوه
والله تعالى اعلم **مسئلة** اختلف اهل العلم في نسخ القرآن بخبر الواحد فذهب
قوم منهم وهم بعض اهل الظاهر الى ان ذلك جائز وذهب عامة العلماء الى المنع منه واحتج
القائلون بالمذهب الاول بوجوه منها ان خبر الواحد قد ثبت وجوب العمل به ولا فصل
بين ما يؤدي منه الى النسخ وبين ما لا يؤدي اليه في وجوب استعماله اذا ورد على
شروطه ومنها انه اذا جاز التخصيص به جاز النسخ ايضا لان التخصيص ابلغ في كونه مؤثرا في الظاهر
من قبل انه من ترك الحقيقة الى المجاز والنسخ لا يرفع بعض مقتضاه من الذي لولاه لوجب
الحكم بتناوله له والنسخ لا يؤثر في مقتضاه ولا يخرجه عن كونه حقيقة وانما يدل على ان الامتثال
ما كان مراد الله في المستقبل ومنها ان النسخ بخبر الواحد قد ثبت لان اهل قبا عملوا به
فتحولوا عن استقبال بيت المقدس الى استقبال الكعبة حين جاءهم من اخبرهم بان القبلة قد نسخت
ومنها ان الصحابة قد رجعوا الى خبر الواحد في اثبات النسخ كما رجعوا اليه في سائر
الاحكام من ذلك ما روي من تحريم النبي صلى الله عليه وسلم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب
من الطير فانه نسخ به قول الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة
او دما مسفوحا او لحم خنزير ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا وصية لوارث
فانه نسخ به آية الوصية ومنها قوله صلى الله

عليه وآله وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها فانه نسخ به قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ومنها خبر
سبيعة في قول النبي عليه السلام لها حين وضعت قد حللت فانكحي من شئت فانه نسخ به الحكم بالاربعة
والوضع في الاعتداد على موجب الآية والدليل على ان نسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز اجماع الصحابة
رضوان الله عليهم وذلك ان المعلوم من حالهم انهم كانوا يردون الخبر الذي يروى لهم اذا كان مؤديا
الى ترك القرآن واطراح حكمه ولهذا قال عمر بحضرة الصحابة لا ندع كتاب ربنا لقول امراة لا ندري
اصدقت ام كذبت ولم يخالفه احد منهم في ذلك وقد علمنا ايضا من حالهم انهم كانوا لا يعملون
على خبر الواحد فيما المتواتر يقتضي خلافه ويمنع منه والقرآن ثابت من طريق التواتر ومعلوم به فقد
ثبت بهذه الجملة ان نسخه بخبر الواحد لا يجوز وايضا فان خبر الواحد انما صار دليلا من حيث الشرع
وليس هو مما يستقل بنفسه في كونه دلالة كالقرآن والسنة المقطوع عليها الا ترى انه كان لا يمتنع
انتفاء كونه دليلا في الشرع وورود الشرع بالمنع من دلالته واذا ثبت انه انما صار دليلا بوضع الشرع
فالواجب ان يعتبر في ذلك ما جعله الشرع دليلا فيه وان يسلك به مسلك التعبد ولا يثبت كونه دلالة
عليه من ابواب الاحكام الا ما قام عليه الدليل [illegible] الدلالة على النسخ ورجع الى اثباته بخبر الواحد
وذلك غير ثابت من جهة الشرع فان قيل الخبر الذي ذكرتموه عن عمر انما يقدح في جواز التخصيص بخبر الواحد
كما يقدح من ان يقدح في جواز النسخ به ايضا فالجواب انه لا اشكال في قدحه في جواز النسخ
به لانه منع من ترك حكم القرآن به والنسخ ترك له لا محالة فاما التخصيص فان الخبر لا يدل على المنع منه
لوجهين احدهما ان الظاهر قوله لا نسمي التخصيص تركا لان تخصيص العام لا يعبر عنه بالترك له ولا يسمى من خصه
تاركا لحكمه والثاني انا قد علمنا من حالهم قبول خبر الواحد فيما يؤدي الى تخصيص القرآن على ما بيناه
فيما تقدم فيعلم بهذا انه لم يرد بتركه التخصيص واذا بطل ان يكون المراد به التخصيص لم يبق الا
النسخ فان قيل ما تنكرون من ان يكون قال ذلك من حيث انه لم يثق بفاطمة بنت قيس وقد يكون الامتناع من
اطراح الخبر بذلك على ما قلناه والتجويز الذي ذكره لا
كان الخبر من اخبار الآحاد فالجواب
يمنع منه لانه بين انه رده من حيث لم يقع له العلم بصحته وجوز فيه الصدق والكذب فلم يقبله
مما يقتضي رد القرآن وتركه فاعتبر في رده امرا واحدا وهو ان العلم لا يقع به والثاني يقتضي ترك
القرآن فان قيل هذا الخبر عند كثير من الفقهاء معمول به ومحمول على التخصيص دون الترك
للقرآن فالجواب ان هذا صحيح ولكن لا يقدح في الدلالة لانا مثلنا على ان هذا الخبر قد وقع عند
ذكره اجماعهم على ان ما يوجب ترك القرآن ونسخه من اخبار الآحاد فانه مردود من حيث قال ذلك
عمر ووافقه عليه سائر الصحابة فاما حكم هذا الخبر في نفسه في كونه موجبا لرد القرآن فلم
يثبت او سائر الصحابة فالواجب ان [illegible] اجماعهم على ان ما يوجب ترك القرآن مردود
والجواب عن اول ما احتج به مخالفونا ما قد بيناه من ان خبر الواحد يجب ان
يكون مقصورا على القدر الذي جعله الشرع دالة عليه والشرع المعين في هذا الباب
هو فعل الصحابة وقد ثبت عنهم ما بيناه انهم لم يقبلوا خبر الواحد في باب النسخ ولم يرجعوا
اليه فيه فصح ان النسخ خارج عما يقبل خبر الواحد فيه واذا ورد فيما يوجب النسخ لم يستعمل
شروطه التي يجب قبوله عليها احدها ان لا يكون مقتضيا لرد القرآن على ما بيناه وهذا
[illegible] انه لا فصل في وجوب استعمال خبر

الواحد بين ان يكون مفضيا الى النسخ او غير مفض اليه اذا ورد على شروطه اذ قد بينا انه لم يحصل فيه
الشروط التي يجب قبوله عليها والجواب عن الثاني انا انما فصلنا بين النسخ وبين التخصيص
في هذا الباب لقيام الدليل الشرعي على الفصل بينهما وهو اجماع الصحابة على ذلك لانهم اجمعوا على
التخصيص به وعلى المنع من النسخ على ما بيناه ولولا هذا الدليل لجوزنا ان يكون النسخ جاريا مجرى التخصيص
في جواز اثباته بخبر الواحد والجواب عن الثالث من وجهين احدهما ما كان يحتج به شيخنا
ابو عبد الله وهو ان اثبات النسخ بخبر الواحد كان جائزا في صدر الاسلام كما كان اثبات اصول
الشرائع كان جائزا به ولهذا كان يعمل على كتب النبي عليه السلام في اصول الزكوة وفي الديات وما يجري
مجراها من اصول العبادات وعلى ما يخبر به السعاة والرسل الواردون على الاطراف البعيدة وان
كان طريق جميع ذلك الاحاد دون التواتر ثم اجمعوا على انه لا يعمل في النسخ كما لا يعمل في اصول الشرائع
واذا كان هكذا لم يكن فيما يعلق به القوم دليل على ما ذهبوا اليه والثاني انهم لم يرجعوا في
اثبات نسخ القبلة الى خبر الواحد بل كان حصل لهم العلم بان النسخ فيها سيحصل فلما اخبرهم
مخبر بوقوعه قبلوا قوله في انه قد وقع في ذلك الوقت فلم يكن اخذهم بخبر الواحد ورجوعهم اليه
في اثباته وانما كان في اثبات وقته واثبات وقت النسخ ويجوز اخذه بخبر الواحد وهذا اسقط ايضا
ما يعلق القوم بذلك فان قيل اذا علم ان اثبات تاريخ النسخ بخبر الواحد جائز والنسخ لا يثبت لا
سوى التاريخ والتاريخ طريق العلم فيه فقد رجع الى اثبات النسخ بخبر الواحد والجواب
انه ليس الامر على ما ظنوه لان القول بان تاريخ النسخ ثبت بخبر الواحد لا يوجب القول بان نفس
النسخ ثبت به وان كان التاريخ موديا اليه كما ان القول بقبول شهادة النساء مع الرجال
جائز في الاحصان لا يوجب القول بان شهادتهن مع شهادة الرجال جائزة في تغليظ الحد
وان كان الاحصان مفضيا اليه والجواب عن الرابع انه لا دليل في شيء مما ذكروه من الايات
والاخبار على ما ذهبوا اليه فاما تعلقهم بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه
فالجواب ان الاية في حكم المجمل اذ لا اشكال في ان حملها على الاطلاق لا يجوز اذ قد ثبت غير
ما ذكر فيها محرما بالوحي واذا لم يجز حملها على الاطلاق وكانت في حكم المجمل لم يجز ان يجعل الخبر
الذي يتضمن تحريم غير ما ذكر فيها ناسخا لها وايضا فانه لا يمتنع ان يكون المراد بقوله تعالى قل لا
اجد فيما اوحي الي انه لا اجد في ذلك الوقت محرما بالوحي غير ما ذكر فيها ولا يمتنع ذلك مع
وجود تحريم غير ما ذكر فيها من بعد فصار لا يجب ان يكون الثاني ناسخا للاول من حيث
كان مباحا بحكم العقل وايضا فانه يجوز ان يكون المراد بالاية انه لا اجد في الوحي الذي هو
نص الكتاب غير ما ذكر فيها وذلك لا يمنع من ثبوت تحريم ما سواه بوحي اخر وهذا ايضا
لا يوجب النسخ واما تعلقهم باية الوصية فقد اجيب عنه باجوبة منها انها لم تنسخ
بالخبر وانما نسخت باية المواريث والخبر فانما دل على ان الخمس يختص في المال اذ لولاه لجوز
اجتماع حق الوصية مع حق الارث اذ لا تنافي بينهما فكان لا يصح اعتبار النسخ فيهما وقد دل
ايضا على ان اية المواريث متاخرة عنها فالخبر لا يثبت به النسخ وانما يثبت النسخ باية
ما جرى مجرى النسخ طريقه وفي تاريخه من حيث علم به ان الواجب هو الاخذ باية المواريث
وقد ذكرنا فيما تقدم ان اثبات ذلك بخبر الواحد سائغ ومنها ان هذا الخبر
معلوم لتلقي الامة اياه بالقبول واذن لم يقع النسخ

بخبر الواحد ومنها ان الاية غير منسوخة فهذا جواب من ذهب من بعض الفقهاء الى ان قدر الوصية
واجب اذا لم يكونوا وارثين فاما تعلقهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها
وانه قد نسخ به قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه بعد الاية صار محتملا لما علق به من شرط عقد
اجارة وهو حصول الاحصان وابتغاء السفاح فكذلك يجوز ان يجعل منسوخا بما يستخرجه من وجه
اخر وقد قيل في الجواب عن ذلك ان قوله صلى الله عليه واله وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على
خالتها معلوم وليس من اخبار الاحاد فالتعلق به لا يصح والاولى في الجواب ما قد ذكرناه واما تعلقهم
باية العدة فالجواب عنه ان من يقول من العلماء ان اية العدة قد نسخ منها حكم الحوامل على ما روي
عن عبد الله بن مسعود فانه يقول ان ذلك منسوخ باية الوضع وان خبر سبيعة انما دل على ما يجري
مجرى التاريخ وقد بان بما ذكرناه فساد تعلقهم بهذه الوجوه والله الموفق للصواب

مسألة الظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله ان نسخ السنة بالكتاب لا يجوز
كما ذهب الى ان الكتاب لا ينسخه الا الكتاب وان
السنة لا ينسخها الا سنة مثلها ومنهم من يتاول ما اطلقه في هذا الباب تاويلا بعيدا وذهب اكثر اهل
العلم من المتكلمين والفقهاء الى القول بجوازه والشبهة في المنع من ذلك ضعيفة جدا ولكنا نذكر
الوجوه التي يمكن التعلق بها في ذلك منها ان الكتاب لو نسخ السنة لما كان النسخ الجاري
من حيث يمكن ان يجعل السنة المنسوخة بيانا للكتاب ويحمل الكتاب على موافقتها فلا يظهر
معنى النسخ ومنها قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فاخبر بان النبي صلى
الله عليه وسلم مبين للكتاب بسنته فلا يجوز ان يكون ناسخا للبيان ومنها قوله تعالى
واذا بدلنا اية مكان اية وهذا يدل على ان الاية انما تبدل الاية دون غيرها ومنها ان الله تعالى
لو انزل اية تقتضي نسخ سنة متقررة لكان لا بد من ان يسن النبي صلى الله عليه وسلم سنة اخرى
منافية لها فيقع النسخ بها ومنها انه قد ثبت ان الكتاب لا ينسخه الا الكتاب
فكذلك السنة لا ينسخها الا السنة ليكون طريق الناسخ مطابقا لطريق المنسوخ والذي يدل
على ان نسخ السنة بالكتاب جائز ما قد بيناه من ان الواجب في الادلة ان ينصب على الوجه
الذي يودي النظر فيها الى العلم بالمدلول فاذا حصلت لها هذه الصفة كفت في كونها دالة ولا
اعتبار باختلاف طرقها من كونها كتابا او سنة مقطوعا عليها او غير ذلك واما ما يرجع
الى مصالح المكلفين واذا ثبت هذا لم يمتنع نسخ السنة بالكتاب اذا تعلقت المصلحة به كما
لا يمتنع نسخها بسنة اخرى وكما لا يمتنع نسخ السنة بالكتاب فكذلك يجوز نسخ الكتاب بالسنة
المقطوع عليها على ما سنبينه والشبهة في هذه المسألة اضعف من الشبهة
فيما تقدم على ان الشبهة في جواز نسخ الكتاب بها من حيث كان الكتاب
اعلى رتبة منها فاما امتناع جواز نسخها بالكتاب مع كونها ادون رتبة فمنه بعيد
ويدل على ذلك ايضا انه لا شبهة في ان النبي صلى الله عليه وسلم لو جاز ان يرفع حكم السنة
ان الله قد رفعها ونسخها لما الذي يمنع من ان يكون ثبوتها من طريق الوحي فاذا ورد ما يتضمن رفع
حكمها كانت هي ناسخة لذلك الوحي الذي يثبت السنة بها فالجواب

ان ما يوجب القول بان الآية ناسخة لذلك الوحي يوجب القول بانها قد نسخت السنة ايضا لكونها
ناسخة للسنة لان اكثر النسخ انما يقع في الاحكام دون الادلة ولهذا قد يكون حكم الآية منسوخا
وتلاوتها باقية غير منسوخة فالقول بان الوحي الذي هو دليل هذه السنة يكون منسوخا بالآية
دون السنة بعيد جدا ويدل على ذلك ايضا ان نسخ السنة بالكتاب قد وقع في الشريعة في
مواضع كثيرة منها ان السنة كانت في صلاة الخوف تاخيرها والجمع بينها في وقت واحد ثم نسخ ذلك
بقوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة الآية فان قيل انما نسخ ذلك بفعل النبي عليه السلام
وهو ما سنه من صلاة الخوف وتلك السنة اذن منسوخة بسنة اخرى فالجواب ان
هذا يفسد من وجهين احدهما ان فعل النبي صلى الله عليه [وسلم] ماخوذ من الآية وامتثال حكمها واذا كان
كذلك وجب ان تكون الآية هي الناسخة والثاني ان اكثر ما فيه ان يسلم ان فعله عليه السلام ناسخ
للسنة المتقدمة وهذا لا يمنع من كون الآية ناسخة لها ايضا لان ما يوجب القول بان هذه السنة
تنسخ الاولى يوجب ايضا القول بان الآية ايضا ناسخة لها لان حظ كل واحد منهما
في الدلالة على كون تلك السنة منسوخة كحظ الآخر ومنها ان التوجه الى بيت المقدس
كان بما سنه النبي عليه السلام ثم نسخ ذلك قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قيل
ما الذي تنكرون ممن يقول ان ذلك التوجه كان ثابتا بالكتاب ايضا وهو قوله تعالى فاينما تولوا
فثم وجه الله فالجواب ان هذا لا يعتمد لان هذه الآية نزلت بعد استقرار حكم التوجه الى الكعبة
وليس في الكتاب ما يدل على وجوب استقبال بيت المقدس بنية ومنها ان السنة قد كانت استقرت
في مصالحة النبي عليه السلام كفار قريش عام الحديبية على رد من يهاجر منهم اليهم ثم نسخ ذلك في
النساء بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى قوله فلا ترجعوهن
الى الكفار الآية والجواب عن اول ما احتج به من خالف في المسألة ان الآية والسنة اذا
امكن بناء احدهما على الآخر فلسنا نقول ان النسخ قد وقع فيهما فما ذكروه خارج عن موضع
الخلاف وانما الخلاف في آية وسنة يجريان مجرى المتنافيين لا يمكن بناء احدهما على الآخر وفي هذا
الموضع نقول ان الكتاب يجب ان يكون ناسخا للسنة كما لو حصل ذلك في آيتين وجب ان يكون
احدهما ناسخة للاخرى وهذا المعنى عما توهمه من خالفنا وهو يبين ايضا فساد ما ظنوه من
ان تجويز ذلك يؤدي الى التلبيس الحاصل في النسخ لا صورة الكتاب والسنة اذ كانا على ما ذكرنا
ظهر معنى النسخ فيهما ولم يلتبس وهذا بين والجواب عن الثاني انه ليس في ظاهر
الآية اكثر من ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يبين من الكتاب ما يحتاج منه الى البيان اذا
اشكل في ان جميع الكتاب لا يحتاج اليه وان كثيرا منه له ظاهر يستقل بنفسه في معرفة المراد
منه فالذي يمنع من ان ينسخ به على ان النسخ ضرب من البيان ايضا فتعلقهم بالآية فيما ذهبوا
اليه بعيد والجواب عن الثالث انه ليس في ظاهر الآية اكثر من ان الله تعالى اذا بدل آية
بآية قالوا انما انت مفتر على ما حكاه الله تعالى فالذي يدل عليه الظاهر انما هو ان الكتاب ينسخ
بالكتاب وليس فيه انه لا ينسخ به غيره ولا ان غيره لا ينسخه وليس من يتعلق بهذه الآية في ان الكتاب لا ينسخ السنة
وليس من تعلق بها في ان السنة لا تنسخ السنة فيقول قد اخبر الله تعالى انه يبدل
الآية بالآية فيجب ان يحكم بان النسخ انما يقع بين الآيتين فقط ولا يقع بين السنتين واذا كان
هذا غير سائغ اذ ليس في الظاهر ما يقتضيه فكذلك ما تعلقوا به والجواب
عن الرابع ان قولهم ان الله تعالى لو انزل آية ترفع حكم السنة لوجب ان يبين النبي عليه السلام

سنة تنافيها فانه تحكم ودعوى لا دليل عليها ومن اين ان ذلك واجب ولم لا يجوز ان يقتصر النبي صلى الله عليه وسلم
على الآية فقط ثم لو سلمنا هذا لما منع ذلك من كون الآية ناسخة لها كالسنة ولم تكن السنة بان تكون
ناسخة للسنة الاولى اولى من الآية وحكمهما في الدلالة على رفع السنة المتقدمة واحد والجواب
عن الخامس انهم قد بنوا ذلك على اصل يخالفهم فيه لان نسخ الكتاب بالسنة المقطوع عليها جائز
عندنا وقد بينا الكلام في هذه المسألة واوضحناه فيما تقدم وقولهم ان طريق الناسخ يجب ان يكون
مطابقا لطريق المنسوخ ان ارادوا به ان احدهما يجب ان يكون كالآخر في كونه معلوما فهو صحيح
ولا يمنع ذلك مما نذهب اليه لانا لا نجوز النسخ الا بطريق معلوم كالكتاب او السنة المقطوع عليها
وان ارادوا المطابقة ما يجري مجرى التجانس كالكتاب والكتاب والسنة والسنة فهو موضع الخلاف الذي
تكلمنا عليه فليس يعاونه دليلا وهذا واضح والله اعلم. مسألة حكي عن بعض اصحاب
الشافعي ان النسخ بالقياس الجلي جائز وذهب عامة العلماء والمتكلمين الى المنع منه واحتج القائلون
بالمذهب الاول بوجوه منها انه اذا جاز ان يخص الظاهر بالقياس جاز ايضا ان ينسخ به
لان التخصيص يقتضي رفع الحكم عن بعض الاعيان التي لولاه لوجب ثبوته فيها والنسخ يقتضي رفع
الحكم في بعض الازمان التي لولاه لوجب ثبوته فيها فاذا ساغ احد الامرين جاز الآخر ومنها انه
اذا جاز الاعتراض على الاصول العقلية بالقياس حتى يباح به ما كان محظورا في العقل ويحظر ما كان
مباحا فيه جاز ايضا الاعتراض به على الاصول السمعية لان طريقة العقل اقوى من طريقة السمع
ومنها انه اذا جاز ان يبين النص المجمل جاز ايضا ان ينسخ به ومنها ان النسخ به قد تقرر في
الشرع لان نصاب الواحد للاثنين في باب الجهاد وكذلك ما زاد على الواحد من العشرة لا اشكال
انه ناسخ لنصاب الواحد للعشرة وهذا ثابت بالقياس لا بالنص لان النص انما ورد في ثبات المائة للمائتين
والذي يدل على صحة المذهب الثاني اطباق الصحابة على ترك استعمال القياس فيما خالف حكم النص
ويرده لان المعلوم من حال جماعتهم انهم كانوا يختلفون في الحوادث فاذا نقل نص في الحادثة التي
اختلفوا فيها رجعوا اليه وتمسكوا به واطرحوا استعمال القياس معه وهذه الطريقة معلومة
منهم ضرورة من طريق الاخبار على الجملة كما علم اختلافهم في الحوادث واستعمالهم القياس والاجتهاد
فيها الا ترى الى ما روي عن عمر انه كان يذهب الى التفاضل في دية الاصابع والى ان المرأة لا ترث من
دية زوجها والى اسقاط الجنين لا يتعلق به غرم فلما روي له نصوص في هذه المسائل رجع عما كان ذهب
اليه من طريق الاجتهاد وهذا الذي ذكرناه شايع في طبقات الصحابة وانما ذكرنا هذا التفصيل
منبها على نظائره فاذا كان النسخ يقتضي رفع الحكم الذي دل عليه النص لم يجز اثباته من طريق القياس
ويدل على ذلك ايضا قول معاذ حين قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بما تحكم قال بكتاب الله
قال فان لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فقدم السنة
على اجتهاد الرأي واخبر انه انما يستعمله في حكم لا يجده في كتاب الله ولا سنة رسوله فصوب النبي عليه السلام
رأيه وهذا الخبر تلقاه اهل العلم بالقبول فدل ايضا على ان استعمال القياس فيما يرد حكم النص
لا يجوز من حيث بين امتناع استعماله مع وجوده وايضا فان النص الذي يكون مخالفا للقياس
لا يخلو من ان يمكن صرفه عن ظاهره بالقياس او لا يمكن ذلك فان امكن فالقياس يخصصه لا ينسخه
وان لم يمكن كان القياس فاسدا اذ لا خلاف بين القائلين بالقياس في ان من شرط صحته ان لا يكون
النص دافعا له وما يعارض حكمه فان قال قائل اذا منعتم من نسخ النص بالقياس فبم
تمنعون من نسخ القياس بقياس آخر قيل له هذا المنع ايضا فاما كونه في المجتهد اذا ادى اجتهاده
الى الحكم في الحادثة ثم تغير اجتهاده واداه الى نقيضه حتى يحكم فيها

بالتحليل بعد التحريم او بالتحريم بعد التحليل ليس الاجتهاد الثاني يكون ناسخاً للاول فان قيل انه النسخ
بالاجتهاد لا يجوز على وجه من الوجوه وما ذكرته فانه لا يكون نسخاً لان من شرط الاجتهاد الاول ان
يثبت حكمه اذا لم يقابله اجتهاد اقوى منه يقتضي نقض حكمه فاذا عرض ما هو اقوى منه بطل حكمه
لبطلان شرط صحته ومثل هذا لا يكون نسخاً والجواب عن اول ما احتج به من قال بالمذهب
الاول ان النسخ بالقياس وان جاز عندنا من طريق العقل فورد التعبد به كما ورد بالتخصيص وانما
نفصل بينهما لان دليل الشرع قد فصل بينهما فسوغ التخصيص ولم يسوغ النسخ على ما بيناه
من اطباق الصحابة على ترك استعماله فيما يجري مجرى النسخ وقد بينا فيما تقدم اطباقهم على تخصيص
الظاهر بالقياس فاستفدنا بدليل الشرع في كل واحد منهما على ان التخصيص لا يجري مجرى النسخ بل هو مخالف له
لان التخصيص يقتضي ثبوت حكم النص وما اريد به والنسخ يقتضي رفع حكمه اصلاً فاذا كان احدهما مخالفاً
للاخر لم يجز الجمع بينهما من غير دليل يقتضي وجوب الجمع والجواب عن الثاني ان كون القياس
دليلاً من طريق الشرع وثبوت كونه مفيداً للاحكام الشرعية يقتضي جواز الاعتراض به على الاصول
العقلية لانا لو لم نعترض به عليها وانما استعملناه فيما يقتضيه الاصول العقلية لم يكن مفيداً بنفسه
فلم يكن يصح على هذه الطريقة واذا ثبت كونه طريقاً الى اثبات الاحكام الشرعية فلا بد من القول بجواز
الاعتراض به على الاصول العقلية لان المنع منه يمنع من كونه دليلاً شرعياً على ما ذكرناه وقد بينا ذلك
وليس هكذا اذا منعنا من كونه ناسخاً للاصول الشرعية لان ذلك لا يمنع من كونه دليلاً على
الاحكام الشرعية ومفيداً لها والجواب عن الثالث ان تمثيل النسخ على البيان في القول بانه
اذا جاز احدهما جاز الاخر من غير دليل يجمعهما طريقة فاسدة ثم قد عرفنا مخالفة البيان للنسخ لان
البيان يقتضي ثبوت ما تناوله وحكمه والنسخ يقتضي رفع الاصل فاين احدهما من الاخر
والجواب عن الرابع ان ما ذكروه من نهي الواحد للناس فانه ثابت بفحوى النص لا بالقياس
لان النص على نهي الكناية للناس يفهم منه نهي الواحد للناس ولا يحتاج فيه الى القياس
كما يعلم من تحريم النهي عن التافيف للوالدين النهي عن سائر ضروب الاضرار فلا يحتاج فيه الى
القياس والنسخ بفحوى النص جائز عندنا كما يجوز بظاهره وهذا بين فصل ان قال قائل
هل تجوزون نسخ القياس قيل له لا يجوز ذلك لانه ان نسخ اصله الذي هو النص المعلل
بما ثبت لم يصح لان ذلك تناقض وان نسخ اصله فهو المنسوخ والقياس تابع له فان
قيل لم لا يجوز ان يكون الاصل ثابتاً وينسخ القياس عليه فالجواب ان الاصل اذا كان
كونه معللاً ثابتاً على الحد الذي كان عليه قبل النسخ لم يجز المنع من القياس عليه وذلك يبطل حكم
التعليل ويرفع حكم القياس والتعبد به وحكمه جملة وان نسخ كونه معللاً فهو نسخ الاصل والقياس
تابع كما ذكرنا فان قيل لم لا يجوز ان ذلك نسخ حمل بعض الفروع عليه فالجواب
ان هذا يجري مجرى تخصيص العلة ولا يجري مجرى النسخ مسالة المحكي عن عيسى بن ابان
وبعض تابعيه ان النسخ بالاجماع جائز والذي يذهب اليه عامة الفقهاء والمتكلمين انه لا يقع
به النسخ وهو الذي اختاره شيخنا ابو عبد الله ونصره واحتج من ذهب الى القول الاول
بوجهين احدهما ان الصحابة اذا اختلفت على قولين في حادثة ثم اجمع التابعون على احدهما لم
يجز مخالفتهم وسقط القول الثاني من حيث ان نسخ الاجماع على الاخر وهذا يقتضي ان يكون هذا
الاجماع ناسخاً لما تقدم من الاجماع على جواز القول بكل

واحد منهما لما كان لا ان الحال حال الاختلاف والثاني انه قد تغير امر من الاحكام وقد بعد بالاجماع
كما روي من وجوب الغسل على من غسل الميت والوضوء على من حمله وما يجري مجرى ذلك وهذا
يقتضي ان يكون بالاجماع ناسخاً لما يقتضيه هذه الاخبار والذي يدل على صحة المذهب الثاني ان
المجمعين اذا اجمعوا على نسخ حكم من الاحكام فلا بد من ان يكون اجماعهم ماخوذاً عن طريق معلوم
من كتاب او سنة مقطوع عليهما لانا قد بينا فيما تقدم دلالة الشرع على ان النسخ انما يقع بالشرع
بما طريقه النظر والاجتهاد وما يجري مجراه واذا كان كذلك وجب ان يكون الناسخ للحكم ذلك
الدليل الذي حصل الاجماع عنده من حيث ان يكون هو الدال على الرفع مثل الحكم الذي كان ثابتاً
فيما مضى في المستقبل دون الاجماع والاجماع يجري مجرى الطريق اليه والناقل له فان قال قائل
هذا الذي ذكرتم يلزمكم عليه ان لا يكون الاجماع دليلاً على شيء من الاحكام لان كل ما اجمعوا عليه
فلا بد من ان يكون ماخوذاً عن دليل شرعي من كتاب او سنة او اجتهاد فيجب على ما قلتم ان يكون
دليل ذلك الحكم ذلك الاصل الذي يستند اليه الاجماع ويخرج الاجماع من كونه احد ادلة الشرع
قيل له هذا لا يلزم لانا انما قلنا ان الاصل الذي يستند اليه الاجماع في باب النسخ هو الدليل
دون الاجماع من حيث علمنا ان الحكم الذي وقع الاجماع على نسخه قد ثبت بطريق معين مقطوع عليه
فصار ذلك الاصل بان يكون دليلاً على الحكم اولى منه وليس هكذا اذا حصل الاجماع على حكم لا يعلم
الاصل الذي يستند اليه معيناً ولا يعلم انه مما طريقه العلم او الظن واذا لم يعلم ذلك لم يخل من ان
يكون دليلاً على الحكم سوى الاجماع لان ما لا يعلم لا يجوز ان يكون دليلاً لنا ولانه اذا كان الاصل
الذي يستند به الاجماع اليه اجتهاداً فان الحكم بحصول الاجماع يخرج وان يكون دليله ذلك الاجتهاد
لانه يصير بعد الاجماع معلوماً مقطوعاً عليه فلا بد ان يكون دليله الاجماع وليس كذلك الموضع
الذي ذكرناه لان هناك قد عرفنا اصلاً طريقه العلم قد دل على النسخ واستند الاجماع اليه فهذا
هو الفرق بين الموضعين والجواب عن الوجه الاول ان الاجماع الذي يحصل في احد القولين لا يجوز
ان يكون ناسخاً لما تقدم من الاجماع على جواز القول بكل واحد منهما لان ذلك التجويز كان مشروطاً
بان لا يحصل ما يرفع حكم الاجتهاد ادى الى كل واحد منهما كان اجتهاداً او جواز الاجتهاد
لا بد من ان يكون مشروطاً بان لا يعرض ما يرفع حكمه فاذا كان الاصل المتقدم انما يسقط من حيث
لم يثبت شرطه لم يكن ذلك نسخاً وهذا جار مجرى ما قد عرفنا ان المكلف مامور باداء
العبادات على شرط التمكن وانتفاء العجز فاذا حصل العجز والتعذر سقط التكليف لانتفاء شرطه
ولا يكون ذلك نسخاً والجواب عن الثاني انه اذا ثبت بما بيناه ان الاجماع لا يجوز ان يكون ناسخاً
فوجب ان نقول في هذه الاخبار انها صرفت عن ظواهرها بالاجماع وحملت على ضرب من التأويل
من ندب وما يجري مجراه او علم ان هناك اخباراً اخر تعارضها كان النسخ بها اولى لقوتها
ولا تحمل تلك الاحكام على انها منسوخة بالاجماع مسالة اختلف اهل العلم في نسخ الفعل
قبل وقته فذهب قوم منهم الى القول بجوازه وهم الصيرفي من اصحاب الشافعي وطبقته وذهب
اخرون الى المنع منه وهم اكثر اصحاب ابي حنيفة رحمه الله عليه وكثير من اصحاب الشافعي والى ذلك
يذهب شيوخنا المتكلمون وهو الذي نصره شيخنا ابو عبد الله واحتج القائلون بالمذهب
الاول بوجوه منها قول الله تعالى يمحو الله ما يشاء

وليس وعيد ام الكتاب فالوارد ظاهر هذه الاية على جواز وقوع النسخ على العموم ولم يفصل بين
حال استقبال الفعل وبين مضي وقته ومنها ان الله تعالى كان امر ابرهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخ ذلك
قبل وقت الفعل اذ لو كان الوقت حضر ولم يفعل صلى الله عليه ما امر به لكان عاصيا فعلمنا
ان النسخ حصل قبل حضور الوقت ومنها ما روي ان الله تعالى كان امر النبي صلى الله عليه وسلم
ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخها بخمس صلوات قبل فعلها ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان صالح
كفار قريش على رد المهاجرات منهم اليهم ثم نسخ ذلك قبل وقت الفعل ومنها ان الله تعالى كان امر
بتقديم الصدقة لمخاطبة النبي عليه السلام ثم نسخ ذلك قبل الفعل ومنها ما روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال للزبير اسق ثم اطلق الماء الى الجار فلما شق ذلك على الزبير قال له اسق واحبس الى الجدر
فنسخ وجوب اطلاق الماء الى الجار قبل الفعل ومنها ان النسخ انما يسوغ فيما لم يفعل دون ما فعل
فكذا ما لم يفعل جاز نسخه مضى وقته او لم يمض كما ان ما فعل لا يجوز نسخه ومنها انه لا يمتنع ان
يعلم الله تعالى ان مصلحة المكلف في فعل يتعلق بالوقت العاشر لانه اقرب به حال
فيامره بفعله والحال تلك وان علم ان تلك الحال يستقيم قبل ان يفعله فيصح الفعل بتغيرها عن كونه
صلاحا ويكون مفسدة ولا يمتنع ان يامره بذلك بشرط حصول تلك الحال وان علم انها تتغير وان
لم يبق له الشرط ويكون الغرض ان يعتقد وجوب فعله ويعزم عليه فيستحق الثواب على ذلك دون
الفعل فاذا جاء الوقت الخامس نهاه عنه لتغير الحال ويكون مثل ما امر به مفسدة فيكون قد
نسخ الفعل المامور به قبل مضي وقته على هذا الوجه ومنها انه قد يحسن منا في الشاهد ان
نامر الغير بالفعل في وقت مستقبل ثم ننهاه عن ذلك قبل وقته فاذا كان هذا يحسن منا في الشاهد
حسن من القديم تعالى ايضا ومنها انا قد علمنا ان الله تعالى يجوز ان يامر العبد بالفعل ثم يزيل عنه ذلك
الامر بان يمنع منه كالمامور بالوضوء عند دخول وقت الصلوة فانه يعلم انه مامور بالصلوة لان
الوضوء لا يراد ولا يؤمر به لنفسه وانما يراد لاجل الصلوة وفي الامر به دليل على الامر بالصلوة
وقد يخترم قبل فعلها فاذا جاز ان يرفع الله تعالى ما امر به بالاخترام جاز ايضا ان يرفعه بالنسخ
والذي يدل على ان النسخ قبل مضي وقت الفعل لا يجوز انه لو وقع لدل ذلك على البدا وقد ثبت
ان البدا لا يجوز على الله تعالى فكلما يؤدي الى جوازه يجب القطع على فساده وانما قلنا ذلك لان الله
تعالى لو امر بفعل ثم نسخه قبل مضي وقته لكان المنهي عنه هو المامور به بعينه ولو امر الله تعالى
بفعل على وجه مخصوص ثم نهى عنه بعينه على الوجه الذي امر به لاقتضى ذلك البدا لا محالة لانه تعالى
انما امر المكلف بالفعل اذا كان حسنا وصلاحا له في باب الدين وانما نهى عنه اذا كان قبيحا
وفسادا في باب الدين فاذا نهى عين ما امر على الوجه الذي كان تناوله الامر اقتضى ذلك
ان يكون ظهر له من حاله في كونه قبيحا وفسادا في الدين ما لم يكن ظاهرا عند امره به فيكون
قد بدا له على الوجه الذي بيناه واذا بطل القول بجواز البدا على الله تعالى وكان القول بجواز النسخ
قبل وقت الفعل يؤدي اليه وجب ان يكون فاسدا ويدل على ذلك ايضا ان تجويز النسخ
قبل وقت الفعل يقتضي اضافة القبيح الى الله تعالى لا محالة من امر او نهي لانه تعالى لو امر ونهى على
الوجه الذي ذهبوا اليه حتى يكون المنهي عنه هو المامور به بعينه على الوجه الذي تناوله الامر
لكان لا يخلو من ان يكون حسنا او قبيحا فان كان حسنا ومصلحة للمكلف فالنهي عنه قبيح
وان كان قبيحا فالامر به قبيح فقد بان ان هذا القول يؤدي الى اضافة القبيح الى الله تعالى من
امر او نهي وقد ثبت ان القبائح لا تجوز على الله تعالى فكل قول يؤدي الى

ذلك يجب ان يكون فاسدا فان قيل ان ما ذكرتموه من ان يكون المنسوخ مثل ما تقدم الامر به
لا عينه ويكون وقتهما واحدا فيجوز النسخ قبل مضي وقت الفعل ولا يدل على البدا ولا يقتضي
اضافة القبيح الى الله تعالى من حيث كان المنهي عنه مثل المامور به لا عينه قيل له هذا لا يجوز لان
الفعلين المتماثلين اذا اختصا بوقت واحد وكان احدهما صلاحا للمكلف في باب الدين والاخر ايضا
يجب ان يكون حكمه حكمه في باب الصلاح لانه لا يجوز ان صلاح المكلف اذا كان يتعلق بصلوة يفعلها
في وقت من ليل او نهار على وجه مخصوص فان تلك صلوة يفعل على ذلك الوجه في ذلك الوقت
لا بد من ان يكون صلاحا واذا ثبت ذلك لم يصح ان يكون الامر متناولا لاحد الفعلين بعينه دون ما
ماثله واذا كان كذلك فالنهي اذا ورد قبل مضي الوقت فانه يكون متناولا لما تناوله الامر في ذلك
يؤدي الى ما قدمنا ذكره ووجه اخر وهو ان هذين الفعلين اذا كانا مثلين وان كل واحد منهما لا
يتميز للمكلف عن الاخر فكيف يجوز ان يقال ان الامر تناول احدهما دون الاخر واذا لم يجز ذلك
فالامر لم يجز في النهي فان قال ما انكرتم من ان يكون الامر انما تناول الفعل بشرط ان لا يرد
النهي عنه او يستمر الامر به فاذا ورد النهي فانه لا يكون متناولا على الوجه الذي ورد الامر له
فالفعل وان كان واحدا فانه يكون مامورا به على وجه ومنهيا عنه على وجه اخر لا على ذلك
الوجه وهذا عندكم سائغ غير ممتنع الا ترى انه لا يمتنع ان يامر الله تعالى العبد بالسجود على
وجه يكون عبادة له وينهاه عنه على وجه يكون عبادة للشيطان فيكون الوجه الذي تناوله الامر غير
الوجه الذي تناوله النهي وان كان الفعل واحدا قيل له هذا لا يصح لان الامر بالفعل انما يحسن
اذا تناوله على وجه يقتضي كونه حسنا والنهي عنه انما يحسن اذا تناوله على وجه يقتضي
كونه قبيحا فالامر والنهي يتعلقان في حسنها بالوجه الذي يختص به الفعل ويقع عليه
ووقوعه عليه لا يصح لمكان الامر والنهي فكيف يصح لهما ان يتعلقا في حسنه وقبحه فيقال انه
يحسن لاجل الامر ويقبح لاجل النهي وهذا بين فساده ولهم ان الفعل يحسن بشرط ان يرد
النهي او يستمر به الامر لانه يقتضي ان الفعل يحسن ويقبح لاجل الامر والنهي وانما يؤثر في
حسنه وقبحه ... وايضا فان الفعل لا بد من ان يختص بوجه يقع عليه فيحسن لاجله وان يختص بوجه
اخر يقع عليه فيقبح لاجله ثم الامر والنهي يتناولانه على الوجه الذي يقع عليه فيحسن لاجله وان
يختص بوجه اخر يقع عليه فيقبح لاجله ثم الامر والنهي يتناولانه على الوجه الذي يقع عليه من حسن
او قبح ولا يجوز ان يكون ذلك الوجه هو الامر والنهي لان تناول الامر والنهي اياه ليس بوجه للفعل
يختص به ويقع عليه ليكون اعتباره في حسنه وقبحه وليس هكذا ما قلناه في باب السجود
لان السجود يختص في كونه قربة الى الله تعالى وطاعة له بوجه مخصوص فيحسن ان يتناوله الامر عليه
ويختص في كونه قربة الى الشيطان وطاعة له بوجه اخر يحسن ان يتناوله النهي عليه لا ان مجرد
الامر والنهي تاثير في حسنه وقبحه فان قيل اذا جاز ان يكون العبد مامورا بالفعل
بشرط التبقية والتمكين وزوال اسباب التكليف وانتفاء الاخترام وسائر الموانع فلم لا يجوز ان يكون
مامورا به بشرط انتفاء النهي وزواله بالنسخ وان ورد النهي علم انه لم يكن مامورا به كما انه اذا ورد
الاخترام او سائر الموانع علم انه لم يكن متعبدا به قيل له هذا الذي ذكرته لا يصح عندنا لان
المكلف لا يخلو وان يكون المعلوم من حاله عند الله تعالى انه سيكون متمكنا من الفعل في
المستقبل مزاح العلة فيه غير ممنوع منه بالاخترام

وسائر المواضع ان يكون المعلوم من حاله خلاف ذلك وانه يمتنع منه فان كان المعلوم من حاله الوجه
الاول فهو مامور بالفعل وان كان المعلوم هو الثاني فانه لا يكون مامورا به فلسنا نقول ان يكون
مامورا بشرط ان لا يمتنع منه ولا يجوز عندنا ان يامر تعالى بشرط ان لا يمنع مما امره لانه عالم بالعواقب
فمن علم من حاله انه يمتنع من الفعل فانه لا يامره به لان الامر بهذا الشرط يكون عبثا لا فائدة فيه والله
تعالى عما يجري هذا المجرى وليس المراد بقولنا ان المكلف مامور بالفعل بشرط التمكين وازاحة العلة
ان ذلك وجه لوجوب الفعل عليه كما قالوا ان نفس الامر يكون وجها لوجوبه وانما المراد به ان الله تعالى
لا يكلف الا وهو عالم بانه يمكنه ويزيح علته بما كلفه فان قال اذا لم تجوزوا الامر بالشرط فيجب ان
يكون المكلف قبل وقت الصلوة يعلم انه مامور بها على القطع متى امره الله تعالى بفعلها وان
علم ذلك فيعلم انه يبقى الوقت الذي يمكنه اداؤها فيه وفي فسادها هذا دلالة على انه لا يعلم كونه
مامورا بها على القطع ولا يصح الا ان يكون عالما بانه مامور على الشرط قيل له ليس الامر على ما
ظننت من انه لا يعلم قبل ايقاع الفعل انه مامور به وليس من شرط التكليف ان يعلم المكلف
انه مامور بما كلف وانما يجب ان يكون ممكنا من تاديه الفعل على الوجه الذي كلف ومزاح
العلة فيه فان قال فكيف يكون مزاح العلة فيه وهو لا يعلم انه مامور به قيل له ليس من
شرط تمكنه من ايقاع الفعل ان يعلم انه مامور به بعينه قبل وقت فعله وانما يجب
ان تزاح علته فيما به يتمكن من الفعل وعلمه بانه مامور به غير داخل في باب التمكين فيحتاج الى
ازاحة العلة فيه وان لم يكن بد من ان يعلم انه اذا بقي على شرائط التكليف الى وقت الفعل فانه يجب
عليه فعله لان التكليف يقتضي ان يحصل للمكلف طريق الى العلم فانه يلزمه الاخذ فيما كلفه والعلم
بذلك يحصل له من الوقت الذي يتاه فان قال فيجب على هذا ان لا يلزم المكلف اعتقاد وجوب
العبادات عليه في المستقبل وان لا يلزمه العزم على ادائها لانه لا يعلم كونه مامورا
بها قيل له ليس الامر كذلك لانه يجب عليه ان يعتقد انه متى استمر به الحال التي يصح معها
التكليف في المستقبل واداء الواجبات لازم له ويجب ان يعزم على ذلك فان قال هذا رجوع منكم
الى ما انكرتموه من حسن الامر بالشرط اذ قد قلتم انه يلزمه ان يعتقد وجوب الواجبات عليه
وان يعزم على ادائها اذا استمرت به شروط التكليف وهذا يقتضي كونه مامورا بالشرط
كما يذهب اليه خصمك قيل له ليس هذا ما انكرناه لان الذي ينكره هو ما ذهبوا اليه من ان الله
تعالى يامره بالفعل مع علمه بانه يمتنع منه ويامره به بشرط ان لا ينهاه عنه او لا يرفع
امره به وعندنا ان يكون للفعل وجه يحسن به في نفسه فيحسن لاجله وما ذكرناه مما يجب على
المكلف ان يعتقده ويعزم عليه لا يلزم عليه واحد منهما اذ ليس فيه انه مامور بفعل لا يحسن
بوجه يقتضي حسنه في نفسه ولا انه مامور بما علم انه يمتنع منه وانما قلنا انه يعتقد اداء الواجبات
ما بقي مكلفا ويعزم عليه وهذا لا يتضمن كونه عالما بانه مامور به فكيف يعتقد انه مامور
بشرط فليس يخرج هذه الجملة مما انكرناه ومنعنا منه فان قال اذا لم يعلم المكلف وجوب
الفعل لم يتمكن من ادائه على ما وجب والخروج مما لزمه وهذا لا يحسن في التكليف قيل
ليس يجب قولنا انه لا يعلم وجوب الفعل بعينه عليه انه لا يعلم وجوبه على الجملة بل هو عالم بوجوبه
على كل مكلف له احوال مخصوصة فاذا احتف به تلك الامارات فان

تقارب وقت الفعل والظاهر من امره السلامة والتمكن غلب على ظنه وجوبه عليه فيلزمه الاخذ
به ويتمكن بهذه الطريقة من ادائه فان قال اذا اجاز عندكم دخول الشرط في الوعد والوعيد فيحسن
من الله تعالى ان يخبر انه يثيب المؤمن بشرط ان لا يحبط عمله ويعاقب الفاسق بشرط ان لا يكفر ذنبه فلم لا
يجوز ان يامر وينهى بالشرط على ما يذهب اليه قيل له انما حسن دخول الشرط في الوعد بالثواب
والوعيد بالعقاب لان استحقاقهما لا مشروطا اذ الثواب لا يستحقه المكلف متى لم يكن منه ما يقتضي
احباطه وكذلك العقاب انما يستحقه متى لم يكن منه ما يوجب تكفيره فيحسن من الله تعالى ان يخبر
بفعله اياهما على الحد الذي يستحقان عليه وليس كذلك الفعل المامور به لانا قد بينا انه انما يحصل له
بالامر والنهي وجه يحسن او يقبح لاجلهما فان قال ما انكرتم ان يكون صلاحه في نفس الامر بالفعل
في الوقت الذي امره به دون الفعل ثم يكون صلاحه في النهي عنه قبل الفعل فلا يكون في نهيه عن الفعل
دلالة على البداء قيل له وجه تعلق المصلحة بالامر انما هو من حيث يفيد المكلف صفة الفعل الذي
هو مصلحة له ليتمكن من ادائه فمتى لم يكن الفعل المامور به صلاحا لم يجز ان يتعلق المصلحة بالامر بمجرده
من صيغته يدل انه لو عرف صورة الامر ولم يعرف منه صفة الفعل المامور به والمكن معرفته ذلك
لم يكن صلاحا لانه يكون سبيله اذا كان كذلك سبيل سائر الاصوات التي يسمعها فان قال ما
تنكرون من ان يكون الغرض بالامر ان يعتقد المكلف وجوب فعله ان لم ينه عنه وان يعزم عليه ولا
يكون مامورا بالفعل على الحقيقة فاذا ورد النهي لم يكن مناقضا لما تناوله الامر لتوجه الامر الى الاعتقاد
والعزم دون الفعل قيل له هذا لا يجوز لانه يقتضي ان يكون الله تعالى قد امره بان يعتقد وجوب الفعل
عليه على شرط لا يحسن ايجابه عليه وان يعزم على فعله على شرط لا يحسن ان يامر به لانا قد بينا انه لا يجوز
ان يكون الفعل حسنا او واجبا بشرط ان لا ينهى عنه او يستمر الامر به واذا كان كذلك لم يحسن من
الله تعالى ان يوجب الفعل على هذا الشرط من حيث يؤدي الى ان يكون وجه وجوب الفعل
ان لا ينهى عنه او يبقى الامر عليه وقد بينا فساده واذا لم يحسن ذلك فكيف يحسن ان يامره
بان يعتقد الوجوب على وجه لا يحسن ايجابه فكذلك العزم وايضا فانه لا يخلو من ان يكون الواجب
عليه عند الامر ان يعتقد وجوب الفعل واعتقاد فعله او اعتقادهما جميعا او وجوب اعتقاده
بشرط ان لا ينهى عنه او وجوب فعله على هذا الشرط ولا يجوز ان يكون ذلك امرا باعتقاد وجوبه لانه
اذا كان مما ينهى عنه فليس بواجب ولا يجوز ان يتعبد الله تعالى باعتقاد وجوب ما ليس بواجب
في نفسه لانه يكون جهلا والله تعالى لا يامر بالجهل ولا يجوز ان يكون ذلك امرا باعتقاد فعله لامرين
احدهما انه لا يعلم انه سيفعله فلا يجوز ان يعتقد فعله من حيث لا يامن ان يكون هذا الاعتقاد
جهلا والثاني انه اذا كان مما ينهى عنه وجوز ذلك فانه لا يجوز ان يعتقد فعله وقد نهي عنه
وان كان امرا باعتقاد وجوبه او اعتقاد فعله بشرط ان لا ينهى عنه فقد بينا ان الامر بالفعل لا
يجوز ان يرد على هذا الشرط لان حسن الامر يتبع حسن المامور به وانما المامور به انما يحسن
لوجه يقع عليه فيحسن لاجله ولا يجوز ان يحسن لاجل الامر لان الفعل لا يكتسب الا وجها
به فيقال انه يحسن او يقبح لاجله فقد بان بهذا بطلان ما عولوا عليه من ان الغرض بالامر هو
الاعتقاد وكذلك القول في العزم والجواب عن اول ما احتج به مخالفونا ان ظاهر الاية لا
ينبئ عن موضع الخلاف لانه لا يفيد اكثر من ان الله تعالى يمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء
وهذه الجملة فلا خلاف فيها وليس فيها انه تعالى يمحو الامر بما امر به قبل وقت الفعل وتمكن التعلق
بالاية من هذا الوجه فان قيل لمكن التعلق بها من حيث علو الحكم

والاثبات لمشيئته والجواب ان المحو تابع للنسخ فاذا ثبت ان ما تناوله الامر لا ينسخ فالمشيئة
انما تتناول محو الامر اذا كان وقت المأمور به قد انقضى وان الله تعالى يثبت محو الامر قبل وقت المأمور
به وقد ذكر في معنى هذه الآية وجوه منها ان المراد به ان الملكين اذا اثبتا جميع ما يفعله العباد
فان الله تعالى يمحو المباحات التي لا يتعلق بها الامر والنهي ولا يستحق عليها الثواب والعقاب ويثبت ما سواها
مما يتعلق به التكليف ويستحق عليه الثواب والعقاب لتعلق مصلحة الملائكة بمشاهدة ذلك والوقوف
عليه ومنها ان المراد بالآية ان شريعة نبي متقدم اذا نسخت بشريعة نبي بعده امر الله تعالى بمحو المنسوخة
من اللوح المحفوظ واثبات الناسخة بدلها ومنها ان المراد بذلك اثبات الناسخ ومحو المنسوخ في
شريعتنا فقد بان بهذا الذي ذكرناه بطلان تعلقهم بهذه الآية والجواب عن الثاني ان الله
تعالى لم يأمر عندنا ابرهيم صلوات الله عليه بذبح ابنه على الحقيقة وانما امره بمقدمات الذبح التي هي
الاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك واذا لم يكن الامر متناولا للذبح لم يكن هناك نسخ والذي
سمى ذبحه مما دهمنا اليه في ذلك قول الله تعالى لابراهيم عليه السلم قد صدقت الرؤيا فاخبر بانه قد فعل
ما امر به وبين انه يستحق الثواب على امتثال الامر بقوله انا كذلك نجزي المحسنين ولو كان الامر امرا
بالذبح على الحقيقة لما ساغ ان يقول ذلك لانه لا يكون قد فعل ما امر به ويكون النهي قد حصل قبل
الفعل فكيف يوصف بانه قد صدق الرؤيا وامتثل الامر واستحق عليه الجزاء ومقدمات الذبح
لا يمتنع ان يعبر عنها بالذبح لغة كما يعبر عن مقدمات الموت وامارته بالموت وكذلك قال تعالى حتى
اذا حضر احدهم الموت قال رب ارجعون وانما اراد امارات الموت ومقدماته وقد يقول القائل
رأيت فلانا يذبح شاة اذا كان قد شاهد مقدمات الذبح من الاضجاع واخذ المدية وادنائها من موضع
الذبح وان لم يكن شاهد فري الاوداج فقد ثبت انه لا يمتنع ان يكون المراد بما في الآية من ذكر الذبح مقدماته
مقدماته اذا دل عليه الدليل على ما بيناه فان قيل اذا كان المراد بالآية مقدمات الذبح دون حقيقته
فلما ظهر من ابرهيم وابنه صلوات الله عليهما ما يجري مجرى الانزعاج وتوطين النفس على المأمور به كما
حكاه الله تعالى من قول ابرهيم لابنه فانظر ماذا ترى وقوله ان هذا لهو البلاء المبين وقول ابنه يا ابت افعل
ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين ولو لم يكن الامر متناولا للذبح لما كان لايراد ما اورده معنى
لان الامر بمقدمات الذبح لا يوجب الانزعاج فالجواب ان وجه ما ظهر منهما في هذا الباب هو
انهما جوزا ان يكون الامر بمقدمات الذبح يعقبه الامر بعينه اذ العادة جارية بان مقدمات الذبح
لا يوجب الانزعاج لا يفعل ولا يؤمر بها الا لاجله فلما جوزا ان يفضي الامر الى ذلك لحقهم في هذه الاحوال
منهما فان قيل لو لم يكن الامر متناولا لعين الذبح لما كان للفداء معنى فلما امر بذبح الشاة فداء عنه على
ما اخبر الله تعالى به في قوله وفديناه بذبح عظيم علمنا انه كان مأمورا بالذبح فالجواب انه لا يمتنع
ان يتعلق الفداء بالذبح وان لم يكن ما جعل فداء عنه توجه الله الذبح لان الفداء لا يجب ان يكون من
جنس ما جعل فداء عنه حتى اذا كان احدهما ذبحا وجب ان يكون الآخر ايضا ذبحا الا ترى ان
الهدي في الشريعة قد جعل فداء لما يحظر الله في الحرم من اخذ شعر رأسه وان لم يكن ذلك من جنسه
فان قيل كيف يكون ذبح الشاة فداء عنه وهو لم يؤمر بالذبح فالجواب انه لما جوز ان
يفضي به الحال الى ان يؤمر بالذبح وانكشف الحال في ان امره عنه في مقدمات الذبح ليس يعود الى
ذبحه ونفس [illegible] ما جوز عليه من ذلك عند اخبار الله تعالى فعله اياها فداه وامره
اياه بذبحه ذبحه جعل كالمبدل [illegible] كان يخاف وقوعه من الامر بذبح الولد جاز ان يوصف بانها
فداء وهذا بين والجواب عن الثالث ان الخبر المروي في ذلك من اخبار الآحاد وليس هو
مما طريقه العلم والخبر الذي لا يوجب العلم ولا يقطع على

صحته لا يجوز قبوله في هذا الباب لانه من قبيل الديانات لا من قبيل العمل وخبر الواحد انما يسوغ قبوله
فيما هو من باب العمل وهذا كاف في اسقاط احتجاجهم به ثم في الخبر ما يمنع من قبوله لانه يقتضي جواز النسخ
قبل وصول الامر بالعبادة الى المكلفين الذين تعبدوا بها وهذا مما لا يقول به احد من اهل العلم ومما فيه
ان النبي صلى الله عليه وسلم راجع المسألة في اسقاط ذلك التكليف فمشورة موسى عليه السلم
بذلك وقوله ان امتك لا تطيق ذلك وهذا يقتضي ان الانبياء عليهم السلم لا يخفى عليهم ان الله تعالى
لا يتعبد المكلفين الا بما فيه صلاحهم وهذا يقتضي ان يكون موسى عليه السلم قد اخبر بان صلاح
امته في غير ما امرهم الله به وان النبي صلى الله عليه وسلم قبل ذلك منه وهذا مما يجب تنزيه
الانبياء صلوات الله عليهم عنه والجواب عن الرابع انه لم يثبت ان النسخ الوارد في باب
النساء كان قبل التمكن من ردهن وليس فيما ذكروه دلالة على ان النسخ وقع قبل امكان الفعل فان
قيل الذي يدل على ان النسخ كان قبل التمكن من الرد انه لو كان بعده وجب ان يكون النبي صلى الله عليه
وسلم عصى بترك الرد والجواب انه ليس الامر كذلك لانه لا يمتنع ان يكون وقت التمكن
من الرد قد حصل ويكون هناك مانع منه بان لا يكون هناك من يردهن او ما يجري مجرى ذلك من
الموانع فلا يكون عاصيا بترك الرد لاجل العقد ولو ثبت انه معصية لكان التعلق بذلك لا يصح لانه
ليس كل معصية تكون كبيرة والصغائر جائزة على الانبياء عليهم السلم في بعض الاحوال وقد اجيب
عن ذلك ايضا بان ما ادعوه من النسخ في هذا الباب لا يصح لان النسخ انما يصح في حكم قد ثبت شرعا
فاما ما يفعل على طريق الاباحة ومقتضى العقول فان النسخ لا مدخل له في ذلك ولم يثبت ان مصالحة
النبي عليه السلم من صالحه من المشركين على ذلك كان شرعا مجردا بل لا يمتنع ان يكون ذلك جاريا مجرى
سائر تدابير الحروب والتصرفات التي يفعل لكونها مباحة في اصل العقول لا لورود الشرع
به والجواب عن الخامس ان نسخ تقديم الصدقة لم يثبت انه حصل قبل امكان الفعل
بل الظاهر منه انه قد حصل بعد ذلك وبعد فعل شيء منها فقد روي ان امير المؤمنين عليه
السلم تصدق ثم كلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقوله تعالى أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم
صدقة يدل على ان الامكان في فعلها قد كان حصل لان هذا القول يجري مجرى الذم على ترك
الفعل وذلك لا يحصل الا مع الامكان منه والجواب عن السادس ان الخبر الذي تعلقوا
به من اخبار الآحاد وقد بينا ان الخبر الذي لا يوجب العلم لا يجوز قبوله في هذا الباب ثم لو
كان مما طريقه العلم لما كان فيه متعلق لانه ليس فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انه احبس
عنك امكان ما كان امره به من الطلاق واذا لم يكن في الخبر ما يدل على ذلك لم يكن دليلا على
موضع الخلاف والجواب عن السابع انهم ظنوا ان العلة في حسن النسخ ان يكون
المنسوخ مفعولا فقط وليس الامر كذلك لان وجه الحسن في هذا الباب ان يدخل الفعل
المنسوخ في باب الامكان فعل او لم يفعل ثم ينهى عن نظائره وامثاله في المستقبل
ليكون المنهي عنه غير المأمور به ومتى لم يدخل في باب الامكان ولم ينقض وقته كان لا يحسن
نسخه لانه يقتضي ان يكون المأمور به هو المنهي عنه بعينه على وجه واحد وهذا لا يجوز على
الله تعالى كما قدمناه من الادلة والجواب عن الثامن ان الحال التي ذكروا ان
الصلاح في الفعل يتعلق بها لا يخلو من ان يكون المعلوم من حال المكلف انه يتمكن من ايقاع

الفعل في الوقت الذي امر به عليها او لا يتمكن من ذلك ولا يكون لاختياره في تغيره امر مدخل فالامر
به لا يحسن لانه يكون امرا بما منع منه ولا امكنه دفع المانع وقد بينا فيما تقدم ان الامر بما يجري هذا
المجرى لا يحسن وان كان المعلوم منه انه يتمكن من ايقاع الفعل على تلك الحال وان يتوصل الى دفع تغيرها
فالحكمة تقتضي ان يبين له تلك الحال ويكلفه ايقاع الفعل عليها الا ترى ان سائر الشروط التي بها تصح
العبادات فالاولى ان يبينها الله تعالى للمكلف حتى يتمكن من ايقاع العبادة عليها ويامره بذلك
الفعل ولا يجوز ان ينهاه عنه ولهذا لما كان فعل السجود على وجه يقصد به عبادة الشيطان مفسدة
وجب ان يبين له ذلك في اصل التكليف ويامره به على وجه يكون طاعة لله تعالى وينهى عنه على
وجه يكون عبادة للشيطان واذا كان هذا هكذا بطل قولهم ان الفعل يكون قبيحا اذا فارق حالا لا
بخصوصه ويعلم الله تعالى ان تلك الحال يتغير فيامره بالفعل على الاطلاق او ينهاه عنه قبل الوقت
لعلمه بتغيرها والجواب عن التاسع ان النهي عما تقدم الامر به قبل امكان الفعل
ووقته انما يحسن في الشاهد لجواز البدا علينا فلما صح ان يظهر لنا من حال الفعل حالا ما كنا
اعتقدناه حسن ان ننهى عنه بعد تقدم الامر به قبل وقته وهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى
فالاستشهاد بما يحسن منا في هذا الباب لا يصح والجواب عن العاشر ان
الامر بالوضوء هو لاجل الصلاة كما قالوه ولكن لا يراد ذلك على انه انما يجب على المكلف عند
علمه بانه مامور بالصلاة بل الظن يقوم في ذلك مقام العلم واذا غلب على ظننا انه مامور
بالصلاة لقوة الامارات في ذلك من دخول وقتها وحصوله على صفات المكلف لا
يمنع ان يجب عليه الوضوء وان لم يقطع في تلك الحال على انه مامور بالصلاة فقد سقط قولهم ان
الانسان يجوز ان يكون مامورا بما يمنع منه فصل اعلم ان كثيرا من الفقهاء الذين يخالفونا
في هذه المسألة لا يفصلون بين النسخ قبل الفعل وبين النسخ قبل وقته فربما تكلموا في المسألة
على طريقة يخلط معها موضع الخلاف بموضع الوفاق فالواجب الكشف عن هذا الموضع ليتميز
الخلاف عن الوفاق فالنسخ قبل الفعل جائز عندنا وانما نمتنع من نسخه قبل تقضي وقته لما بيناه من ان
كونه يؤدي الى ان يكون النهي طاريا على ما تناوله الامر بعينه والوجه واحد وهذا يقتضي البدا على ما
بيناه وليس كذلك النسخ قبل الفعل اذا انقضى وقته لان النهي بعد تقضي وقته يكون متناولا لغير ما
تناوله الامر وان كان مثله ونظيره وهذا لا يمتنع والذي يدل على ذلك ان معصية المكلفين لا تمنع
ورود النسخ على ما عصوا فيه كما لا يمتنع من وروده لو اطاعوا لان مصالحهم لا يمتنع ان يتغير في
المستقبل ولا يؤثر في ذلك معصيتهم فيما امروا به لان تغير الحال في مصالحهم ليس يبنى على ما يختارونه
فيما كلفوه ويفعلونه من طاعة او معصية واذا ثبت هذا فلو عصى المكلفون ولم يفعلوا شيئا
مما امروا به لما منع ذلك من ورود النسخ على العبادة التي تقدم وقتها اذا اقتضت المصلحة ذلك
وهذا بين لا لبس فيه مسألة اختلف اهل العلم في الزيادة على حكم النص هل توجب
نسخه او لا توجب فذهب اكثر اصحاب الشافعي الى انها لا توجب النسخ على اي وجه
وقعت وهو قول شيخنا ابي علي وابي هاشم وقد نص ابو هاشم على ان ثبوت الحكم بشاهد ويمين لا
يقتضي نسخ آية الشهادة وعلى ان حد القاذف لو زيد عليها عشرون لما اوجب ذلك نسخه
وفي اصحاب الشافعي من قال ان دليل الخطاب النص اذا اقتضى نفي حكم ثم ورد نص آخر بثبوته
فانه يقتضي نسخه مثاله ان النص على الثمانين في حد القاذف اذا دل على نفي ما زاد عليه فلو ورد

نص اخر باسقاط ما زيد على ذلك لكان ناسخا للاول من حيث اقتضى ثبوت ما اقتضى الاول نفيه
ومنهم من ذهب الى ان الزيادة اذا تعلقت بالحكم المزيد عليه وغيرته تغييرا فانها توجب نسخه وهو
قول اصحاب ابي حنيفة رحمة الله عليه والى ذلك ذهب شيخنا ابو عبد الله وحكاه عن ابي
الحسن الكرخي الا انه فصل بين الزيادة التي تقتضي النسخ وبين الزيادة التي لا تقتضيه فقسم الزيادة
اقساما فمنها زيادة لا تتعلق بالحكم المزيد عليه ولا تغيره فهذا الضرب لا اشكال فيه انه
لا يوجب النسخ وانما يكون عبادة مبتداة مثاله انا لو قدرنا ان الصلوات الخمس المفروضة
قد زيد عليها صلاة سادسة لكانت هذه الزيادة لا توجب نسخ الخمس اذ لا تعلق لها بها ولا تغير
شيئا من احكامها وكذلك لو زيد على شهر رمضان صوم آخر وكذلك لو زيد على الحج ... فهذا
لا خلاف فيه ومنها ان يزاد على الحكم حكم آخر واحكام كثيرة معطوف بعضها على بعض وتكون
العبادة واحدة ولا يحصل في ترتيب الامر بها من تراخي الاوقات ما يكون معه النسخ فهذا
ايضا لا يوجب النسخ مثاله ان الوضوء قد ورد فيه الامر بغسل الاعضاء وان كان في
معنى ما زيد بعضها على بعض نسقا من حيث ثبت ان العبادة واحدة وانها تتكامل بغسلها
لم يعتبر فيها حكم الزيادة وصارت الآية كان الله تعالى قال فيها اغسلوا هذه الاعضاء ومنها
ان يكون الزيادة على الحكم موجبة عليه وتابعة له فهذا الضرب ايضا لا يوجب النسخ مثاله
ان الامر بستر الركبة وان كان زيادة في الامر بستر العورة التي هي الفخذ فهي موجبة عن ذلك من حيث
ثبت ان سترها لا يتم الا بستر الركبة فكذلك القول في وجوب الولاء ووجوب العود في
الكفارات وغيرها ومنها ما يظن انه زيادة على حكم النص الذي يحتاج الى بيان وهو بيان
له وان كان في ظاهر الحال كالزيادة عليه فهذا الضرب لا يوجب النسخ ايضا وهو كوجوب
النية في الصلاة والترتيب ومنها ان يكون الحكم كالزيادة على حكم آخر فيما يفعله الناس ونعلم
من حاله انه ليس بزيادة عليه في الحقيقة وان القصة في الكل جميعا واحدة وان فرق النقل فهذا
الضرب لا يوجب النسخ ايضا ومثاله ما روي في المحرم انه يقطع الخفين من اسفل
الكعبين ويلبسهما فانه من جهة النقل كانه زيادة على ما ابيح له من لبس النعلين ولكنا قد علمنا ان
القصة واحدة وان فرق النقل وكانه قيل في المحرم انه يلبس النعلين وان لم يجدهما فانه يقطع الخفين
من اسفل الكعبين وكذلك ما روي في خبر السوم فانه ليس بزيادة على حكم الخبر الوارد في صدقة
الغنم مطلقا وهو قوله صلى الله عليه وسلم في كل اربعين شاة شاة فالقصة واحدة وان كان
النقل متفرقا ومنها زيادة تتعلق بالحكم المزيد عليه وتغيره فهذا الضرب الذي يوجب النسخ
ومثاله ان فرض الصلاة اذا كان ركعتين في الاصل ثم زيد عليهما ركعتان في صلاة الحضر على
ما روي في هذا الباب فهذه الزيادة تقتضي نسخ الركعتين اللتين كانتا واجبتين من قبل لانها قد
غيرت حكم الركعتين اللتين بعدهما من قبل في جنس او ان يكونا اخر بينهما وان يتعلق بهما حكم شرعي
وقد ادخل في هذا القسم زيادة العشرين على حد القاذف لو قدرنا ذلك وزيادة الحكم بشاهد
ويمين على الحكم بشاهدين وزيادة النفي على حد الزانيين البكرين وايجاب النية والترتيب
في الوضوء والمضمضة والاستنشاق في الوضوء وضم الايمان الى الرقبة في كفارة الظهار
فقال في جميعه انه لو ثبت لاوجب نسخ حكم النص وهذا

جملة ما فصله في هذا الباب واحتج القائلون بالمذهب الاول بوجوه منها ان الحكم
الزائد هو بمنزلة عبادة مبتداة والمزيد عليه فهو عبادة كما كانت لان فعلها واجب بعد
الزيادة كوجوبه قبلها فلم يحصل هاهنا ما يوجب نسخه كما ان احدى العبادتين المتغايرتين اذا
زيدت على الاخرى لم يوجب ذلك كون الثانية ناسخة للاولى ومنها ان العبادة انما تكون
منسوخة على احد الوجهين اما بان ترد عبادة منافية لها كالتحريم والتحليل اذا ورد احدهما
على الاخر والثاني ان يرد الشرع برفعها وان لم يثبت بدل منها وقد علمنا ان الزيادة على الحكم لا تقتضي
واحدا من هذين الوجهين لانها ليست منافية للمزيد عليه ولا رافعة لحكمه لانه يفعل كما
كان يفعل من قبل ومنها ان الزيادة لو اوجبت النسخ لكانت لا تخلو من وجهين اما ان توجبه
بانفرادها او مع المزيد مجموعهما ولا يجوز ان تكون ناسخة بنفسها لانها بانفرادها لا حكم لها ولا يجوز
ان يكون الناسخ هو الزيادة مع المزيد عليه مجموعهما لان ذلك يقتضي ان تكون العبادة ناسخة
لنفسها فيكون الناسخ هو المنسوخ وهذا فاسد والذي اعتمده شيخنا ابو عبد الله رحمه الله
على صحة المذهب الثاني ان الزيادة الطارئة على حكم النص اذا اثرت فيه فاخرجته عن ان يكون حكما
شرعيا او يتعلق به اجزاء فقد نسخته اذ ليس يعني نسخ الحكم للحكم في الشرع اكثر من هذا وهو
ان يرد الحكم بنفي مثل ما كان ثابتا في الشرع ومقتضيا لانتفاء حكم الاجزاء عنه بعد ان كان مجزيا
وهذا صورة ما ذكرناه لان ركعتين اذا زيد على الركعتين المتقدمتين فقد خرجتا من حكمهما وخرجتا
عن كونهما صلوة شرعية ومجزية الا ترى ان المقتصر عليهما والفاعل لهما على الحد الذي كان يفعلهما
من قبل هو بمنزلة من لم يفعل شيئا ويلزمه مع فعلهما من الاستئناف والقضاء ما يلزم
من لم يفعل شيئا فقد ثبت ان هذه الزيادة قد ابطلت تلك العبادة واخرجتها عن ان يكون لها
حكم شرعي فان قال قائل كيف يسوغ القول بانهما قد بطلتا وبطل حكمهما مع العلم
بان فعلهما واجب بعد الزيادة وانما يجب ضم الزيادة اليهما قيل له لا اعتبار في الفعل
الشرعي بجنس الفعل ولا بصورته بل هو بالحكم وقد علمنا ان هاتين الركعتين كان لهما
بانفرادهما حكم العبادة الشرعية وكان الاجزاء متعلقا بهما وبعد حصول الزيادة قد انتفى
عنهما هذا الحكم لانهما قد خرجتا عن ان يكونا عبادة شرعية ومتى افردناهما وفعلناهما على الوجه
الذي كانا يفعلان من قبل لم يكن لهما حكم ثبت واذا انضمتا الى الزيادة فحكمهما حكم احد العبادة
الواحدة وابعاضها فقد بان بهذا ان الزيادة رفعت حكمهما وازالته وهذا هو النسخ
الواجبة وابعاضها فقد بان بهذا ان الزيادة رفعت حكمهما وازالته وقد خرجتا عن كونهما عبادة
فان قال ما معنى قولكم انهما بعد الزيادة مستحق عليهما كما استحق قبل قيل له انما قلنا
والتعبد بهما حاصل كما كان والثواب
ان الزيادة قد اخرجتهما عن حصول حكم العبادة الواحدة لهما لان قولنا صلوة واحدة
ووصفنا لها بانها عبادة واحدة انما يفيد في الشرع افعالا مخصوصة تشتمل على التحليل
والتحريم وقد علمنا انهما لا يشتملان على التحليل والتحريم بعد الزيادة كما كانتا من قبل وقد
علمنا ان الواجب فيهما بعد الزيادة ان يتوصلا بغيرهما وكان الواجب فيهما القطع
من قبل ولا يتعلق الاجزاء بهما الان كما كان يتعلق من قبل وكل هذه الوجوه تبين زوال
حكمهما في كونهما صلوة شرعية وعبادة مجزية واما استحقاق الثواب والعقاب فلا
مدخل لها في النسخ فالتعلق بهما في هذا لا يصح فان قال قائل ان كانت هذه

الطريقة التي سلكتموها تسلم لكم في زيادة الركعات في الصلوة فكيف تسلم في زيادة العشرين
على حد القاذف وزيادة النفي على حد الزاني البكر وقد علمنا ان الزيادة في هذين الموضعين وما يجري مجراهما
لم تؤثر في المزيد ولم ترفع حكمه لان فعله واجب كما كان من قبل على حد لا تغيره الزيادة حتى يكون فعله
مع عدم الزيادة بمنزلة ما لم يفعل كما ذكرتموه في ركعات الصلوة لان القاذف لو اقتصر في حده
على الثمانين وقد زيد عليه عشرون لما كان فعل الثمانين بمنزلة ما لم يفعل ولا وجب فيه الاستئناف وانما
يجب ضم العشرين اليه فاما حكم الثمانين في الشرع في وجوب فعله على الحد الذي كان يفعل من قبل وانه
لا يجب استئنافه بعد الفعل فهو كما كان قبل الزيادة وكذلك الكلام في النفي مع الجلد لان الزاني
البكر لو اقتصر به على الجلد لما وجب استئنافه في الشرع ولا كان بمنزلة ما لم يفعل وانما يجب ضم النفي
اليه فحكمه في الشرع باق كما كان قيل له قد اجاب شيخنا ابو عبد الله عن ذلك فان الثمانين بعد
حصول الزيادة فيه قد تغير حكمه في كونه حدا شرعيا لانه قبل الزيادة كان حدا كاملا في
الشرع يجب الاقتصار عليه ولا يسوغ تجاوزه وكان يتعلق به ايضا حكم شرعي وهو رد الشهادة
وبعد الزيادة قد انتفى جميع ذلك لانه ليس بحد في الشرع وانما هو بعضه كما ان الركعتين بعد الزيادة
ليستا بصلوة وانما هما بعضها وتجاوزه في استحقاق التفسيق تعلق رد الشهادة به واجب فقد
بان بهذا ان الزيادة قد غيرته واخرجته عن كونه حكما شرعيا وكذلك الجواب عن زيادة النفي
واعلم ان من اصحابنا من يفصل بين الموضعين في باب النسخ ويذهب الى ان زيادة الركعات في
الصلوة وما يجري مجرى ذلك يوجب النسخ وان زيادة العشرين على حد القاذف وزيادة النفي
على الجلد وما جرى مجرى ذلك لا يوجب النسخ واعتبر في الزيادة التي توجب النسخ ان تؤثر في المزيد
عليه بان ترفع حكمه في الشرع مع الانفراد حتى اذا اقتصر عليه كان فعله بمنزلة ما لم يفعل
ويكون الاستئناف واجبا فيه فاما اذا لم تؤثر الزيادة فيه هذا التاثير حتى يكون لفعله بعد
الزيادة مزية على ان لا يفعل ولا يجب الاستئناف فيما فعل منه وانما يجب ضم الزيادة اليه
فانه لا يكون منسوخا وانما تجري الزيادة معه مجرى عبادة مبتداة واعتمد في الدلالة على ما
ذهب اليه ابو علي الفرق بين الموضعين ما ذكرناه في السؤال الذي تقدم وما ذهب اليه في هذا
الباب فهو الاولى عندنا لان الزيادة اذا لم تؤثر في المزيد عليه ولم تخرجه من ان يكون لفعله
مزية في الشرع على الحد الذي كان من قبل فالزيادة لا يجوز ان تكون ناسخة لها كما ان زيادة صلوة
سادسة لو زيدت او زيادة صوم شهر اخر لا يجب ان تكون ناسخة للصلوات الخمس
ولصوم شهر رمضان فان قال قائل كيف تقولون ان بعد الزيادة يكون لفعله
من المزية في الشرع ما كان من قبل وقد علمنا انه قبل الزيادة يكون فاعله مؤديا للواجب
وبعدها لا يكون كذلك وكان من قبل موصوفا بانه حد وكان عندنا يتعلق به رد
الشهادة والان فلا حكم فيه شيء وذلك يوجب النسخ قيل له انما اردنا بقولنا ان المزيد عليه متى فعل
بعد الزيادة لا يتغير عما كان من قبل انه لا يتغير فيما يوجب النسخ ويقتضيه لان يعتبر ما لم يحصل
فيه لان الاسم مما يتعلق به النسخ واذا كان المراد به ما بيناه لم يلزم ما ذكره السائل
فاما قوله ان فاعله كان من قبل مؤديا للواجب بفعله وليس هذا حاله بعد الزيادة فليس
يخرج هذا القول اكثر من انه يلزمه ضم الزيادة اليه وهذا لا

يوجب كونه منسوخا ألا ترى أن القائل أن الخمس يكون فاعلها مؤديا للفرض يومه وليلته
ولو زيد عليها صلاة سادسة لكان فاعل الخمس غير موصوف بذلك ولا يوجب هذا أن تكون السادسة
ناسخة للخمس فكذلك ما قلناه. فأما قوله إنه كان قبل الزيادة حدا والآن فإنه بعض الحد فهذا كلام
ما يجري مجرى العبادة لأنه ليس يخرج بعد الزيادة من كونه حدا في الشرع كما كان من قبل يلزم فعله
ولا يستأنف الواقع منه ويكون الفاعل له متى قصد به إقامة الحد فاعلا لما هو حد مشروع وإن لزمه
ضم شيء آخر إليه وإنما يراد بقولنا إنه ليس بحد أن ضم الزيادة إليه واجب واختلاف العبادات
لا يتعلق به النسخ إذا لم يكن تحته معنى يوجب ذلك في قضيته ألا ترى أن نصف شهر رمضان بأنه
شهر الصوم المفروض فقط ولو زيد صوم شهر آخر كان لا يصفه بهذا ولا يوجب ذلك كونه
منسوخا وأما رد الشهادة فإنه لا يسلم كونه متعلقا بالحد وإنما يتعلق بالقذف ولو
تعلق به أيضا لما أوجب ذلك كون المزيد عليه منسوخا لأنه إذا تعلق بحد كامل على
الجملة فتغير حال الحد لا يوجب تغيره حتى يصير منسوخا بتغيره ألا ترى أن استباحة البضع
إذا تعلق بانقضاء العدة فتغير حال العدة من حول إلى أربعة أشهر وعشر لا يوجب دخول النسخ
في الاستباحة المتعلقة بها فكذلك ما ذكرناه. فإن قال فما قولكم في ثبوت الحكم بشاهد ويمين هل
يقتضي ذلك نسخ آية الشهادة قيل له لا يقتضي ذلك لأنه ليس في ظاهر الآية أكثر من المنع من إقامة
الحكم بشاهد واحد وأن ضم الشاهد الثاني إليه شرط في صحة الحكم وليس في ثبوت كون اليمين
شرطا في الحكم ما يمنع من أن يقوم شرط آخر مقامه إذا دل الدليل عليه وكما جاز أن يقوم مرتان
مقام رجل ثان جاز أيضا أن يقوم يمين المدعي مقامه وإنما كان ينسخ ذلك لو كان ظاهر الآية يقتضي المنع
من الحكم بغير شهادة رجلين أو رجل وامرأتين فأما ولا اقتضاء على ثبوت الحكم بهما فإنها لا تمنع من ثبوته
بشرط آخر يقوم مقام أحدهما كما أن ثبوت الحكم بشهادة الشهود لا يمنع من ثبوته بالإقرار وبالنكول
على مذهب من يخالف في هذه المسألة. فإن قال فما قولكم في ثبوت النية والترتيب والمضمضة
والاستنشاق في الوضوء وثبوت غسل عضو زائد لو قدرنا ثبوته في الشرع هل يقتضي ذلك نسخ
الآية قيل له أما النية والترتيب فإنهما لو ثبت كونهما زائدين في حكم الآية لوجب كونهما
ناسخين لها على الأصل الذي اعتبرناه لأن المفعول من الوضوء من دونهما كان يكون بمنزلة ما لم يفعل ولكن
من أين ثبت كونهما زائدين ويجب يجوز أن يكون ثبوتهما مقارنا لثبوت حكم الآية وأن يكون
الحكم في الجميع استقر في حالة واحدة وإن بين بعض ذلك بالكتاب وبعضه بالسنة وكذلك
المضمضة والاستنشاق كما ذكره شيخنا فيما ورد من حكم المحرم في لبس النعلين وقطع الخفين أسفل
الكعبين ولبسهما في الخبرين اللذين في أحدهما ذكر القطع دون الآخر من أنه ليس هناك زيادة
وأن القضية في الجميع واحدة وإن تغير النقل فإن قال الفرق بين مسألة الوضوء ومسألة
الإحرام أن الوضوء ورد فيه ظاهر مشتمل على حكمه فما يخرج عن ذلك الظاهر يجب أن يكون
زيادة عليه وليس كذلك حكم الإحرام إذ ليس هناك ظاهر قد نطق بحكمه واشتمل عليه
قيل له إنما يكون ما لم يتضمنه الظاهر من حكم الوضوء زائدا عليه إذا وجد بعد استقرار
حكم الظاهر فأما إذا كان ذلك مقرونا بحكم الظاهر حتى يكون استقرار الأمرين معا
فليس ذلك بزيادة على حكم الظاهر كما يقوله شيخنا رحمه الله في البيان كوجوب النية

والترتيب في الصلاة فإن قيل إنما صح هذا في البيان لأن آية الصلاة مجملة وليس هكذا آية الوضوء
فالجواب أنا إنما أردنا أن نصور ما نقوله في هذا الباب ولم نورد ما أوردناه على سبيل
الدلالة وإنما أردنا أن نبين أن نظير ما نقوله في ذلك نحو ما قاله. فأما الدلالة فما ذكرناه من أن كون
هذه السنن مقارنة للآية يمنع من أن يكون حكمها منسوخا على أن آية الوضوء يمكن أن يقال فيها
إنها مشتملة على إيجاب النية والمضمضة والاستنشاق ولا يسلم أن الظاهر لا يتناول وجوبها
واستقصاء الكلام في هذا الباب يخرجنا عن باب الأصول إلى نصرة الفروع فلذلك حذفنا القول
فيه وفيما أوردناه كفاية. وأما غسل عضو آخر سوى أعضاء الوضوء فلو ورد الأمر به لكانت
هذه الزيادة لا توجب نسخ الوضوء لما بيناه من قبل وهو أن يكن شرطا في العبادة من غير أن يتغير
فيها حتى يخرجها عن أن يكون لها حكم شرعي كما كان من قبل ومتى فعلت من دون الزيادة كانت فعلا
شرعيا وإنما يجب ضم الزيادة إليها فإنها لا يجب أن يصير منسوخة بالزيادة فإن ورد التعبد بزيادة
غسل عضو آخر على وجه متى فعل الوضوء منفردا لا يكون له حكم شرعي ويجب استئنافه فإن ذلك
يوجب نسخه كما بيناه في عدد الركعات. وأما ثبوت اعتبار الإيمان في الرقبة فقد حكينا عن شيخنا
أبي عبد الله أنه كان يقول إن هذه الزيادة لو ثبتت لأوجبت النسخ والأولى عندنا أن ذلك لا يوجبه
لأن وجوب ضم الصفة التي هي الإيمان إلى الرقبة من باب التخصيص لا من باب الزيادة على حكم النص
لأنا لو خلينا وظاهر النص لكنا نحكم بإجزاء كل رقبة وبعد ثبوت هذا الشرط لا نحكم بذلك وإنما
نحكم بإجزاء من يشتمل على هذه الصفة منها دون سائر الرقاب وهذا تخصيص للظاهر. فإن
قيل فما قولكم في قطع رجل السارق إذا ورد الأمر به زيادة على ما في الكتاب من الأمر بقطع يده
هل يوجب ذلك نسخ حكم الآية قيل له لا يجب ذلك على المذهبين جميعا لأنا متى علمنا أن
المراد بالآية أحد يدي السارق فلا بد من أن يكون الأمر بذلك مشروطا بالإمكان وانتفاء التعذر
والأمر بقطع رجله إذا تناول الحال التي لا يمكن فيها قطع يده اليمنى فإنه لا يكون زيادة في حكم الكتاب
بل يكون حكم القطع الذي أوجبه الكتاب باقيا على شرطه كما كان من دون زيادة وما ثبت من قطع
رجله عند تعذر قطع يمينه يكون حكما آخر لا تعلق له بحكم الكتاب. فإن قال فما قولكم فيما ثبت من
تحريم نكاح المرأة على عمتها أو على خالتها وما ثبت تحريمه بالرضاع سوى الأم والأخت هل يوجب
ذلك نسخ الكتاب قيل له لا يجب النسخ لأن ذلك وجميع ما يجري مجراه إما أن يكون من باب
زيادة عبادة على عبادة أخرى لا تعلق بها أو يكون من باب التخصيص أو من باب الزيادة التي تكون
ثبوتها مقرونا بثبوت المزيد عليه على ما بيناه. فإن قال فما قولكم في الكفارات الثلاث
لو زيد فيها رابع كان يكون ذلك نسخا للثلاث قيل له إن الثلاث بضم الرابعة إليها لا يخرج من أن
يكون واجبة كما كانت والرابعة لا تؤثر فيها وإنما يمكن أن يقال إن الرابعة تنسخ كون ترك
الثلاث محرما لأن تركها قبل التعبد بالرابعة يكون محرما لا محالة ولو تعبد بالرابعة لكان ترك
الثلاث لا يكون محرما مع فعل الرابعة. فإن قال فما قولكم في الواجب المضيق إذا ورد فيه التخيير
بينه وبين غيره أو في الواجب على التخيير إذا ورد الأمر بأن التخيير وفعل أحدهما على المضيق
هل يكون ذلك موجبا للنسخ قيل له أما ورود التخيير بعد المضيق فإنه لا يوجب النسخ لأن ما
كان واجبا على المضيق فإنه بورود التخيير لا يخرج عن كونه واجبا لأن الواجب قد يكون
مخيرا فيه كما يكون مضيقا فهذه الزيادة لم تغير ما كان عليه من الحكم الشرعي وهو

الوجوب فاما التصدق اذا ورد بعد التخيير فانه يوجب النسخ لانه يخرج الفعل الآخر من كونه
واجبا وهذا نسخ لا محالة والجواب عن اول ما احتج به مخالفونا في ان الزيادة اذا وقعت على الوجه
الذي بيناه لا توجب النسخ ان الزيادة اذا تعلقت بالمزيد عليه وعن به على الوجه الذي بيناه لا توجب التغيير
ذكرناه فيما تقدم فقد ازالت حكم المزيد عليه واخرجته عن ان يكون عبادة شرعية كما كانت من قبل لانه لو
فعل منفردا عن الزيادة كما كان يفعل من قبل لكان وجوده وعدمه بمنزلة واحدة فقد حصل فيه معنى النسخ
وقولهم ان الزيادة بمنزلة عبادة مبتداة فاسد لانها بانفرادها لا تكون عبادة شرعية كما ان المزيد عليه
بانفراده لا يكون له حكم شرعي وانما يصير ان مجموعهما عبادة واحدة فكيف يمكن ان يقال ان الزيادة بمنزلة
عبادة مبتداة وان سبيلها مع المزيد عليه سبيل عبادتين لا تعلق بينهما اذا ارتدت احدهما على
الاخرى واما قولهم ان المزيد عليه يجب فعله كما كان يفعل من قبل فانه بعيد لان الاعتبار في كون
الفعل عبادة بما يختص به من الحكم الشرعي لا بجنسه وصورته وقد علمنا ان الركعتين لو فعلتا بعد
الزيادة على وجه الانفراد عنها لما كانتا عبادة ولا اختصتا بحكم شرعي وقبل الزيادة كانتا
عبادة شرعية فكيف يقال ان حكمهما بعد الزيادة كحكمهما قبلها في كونهما عبادة وفي الوجه الذي
كان يجب فعلها عليه فقد بان بهذا فساد ما تعلقوا به والجواب عن الثاني ان وجه
النسخ قد حصل في الزيادة التي يقول انها توجب نسخ المزيد لانها قد اسقطت حكمه لانه كان
عبادة شرعية بانفراده قبل الزيادة وقد بطل هذا الحكم بعد حصولها فقد بان بما ذكرناه حصول
وجه النسخ فيه والجواب عن الثالث انا قد بينا ان المعتبر في باب النسخ ليس بجنس
الفعل ولا بصورته وانما الاعتبار بالحكم فمتى تغير حكم الفعل من طريق الشرع على الوجه الذي بيناه
فقد حصل النسخ وان كانت صورة الفعل موجودة الا ترى انه لو اباحه شرعيا او نقل من الوجوب
الى الندب لاوجب ذلك النسخ وان كان الفعل موجودا وهذا يبين فساد ما توهموه من ان المزيد
عليه اذا كان يفعل مع الزيادة لم يجز ان يكون منسوخا وانا اذا قلنا ان الناسخ هو الزيادة
والمزيد عليه مجموعهما فقد جعلناه ناسخا لنفسه لان قولنا ناسخ ومنسوخ اذا كان يتناول
حكم الفعل دون جنسه وصورته وقد علمنا ان الحكم الذي يحصل لهما مجموعهما غير الحكم الذي كان
يحصل للمزيد عليه بانفراده صح ان يصف الحكم الثاني بانه ناسخ وان يصف الحكم الاول بانه
منسوخ وهذا يبين فساد ما توهموه وتعلقوا به واما ما ذهب اليه بعض اصحاب
الشافعي من ان الزيادة اذا كانت توجب سقوط ما اقتضى دليل خطاب النص نفيه
كالنص على الثمانين في حد القاذف فانها توجب النسخ لانه لا يصح من وجهين احدهما انه
بناه على اصل يخالفه فيه ويذهب الى بطلانه وهو القول بدليل الخطاب والثاني انه
لو صح دليل الخطاب لما صح ما ذكره لان ذلك لا يوجب نسخ حكم النص الذي هو الثمانون
وانما يوجب نسخ الدليل على نفي ما زاد عليه ولو صح القول بدليل الخطاب لكنا لا
نمنع من ذلك على الوجه الذي بيناه وهو نسخ دليل الزيادة دون ما تضمنه من ايجاب الزيادة
للنسخ والله الموفق للصواب

مسألة كان شيخنا ابو عبد الله يذهب الى
ان النقصان من العبادة لا يقتضي نسخها وان المنقوص منها هو الذي يوصف بانه منسوخ
بمعنى انه رفع وازيل فاما الباقي فانه لا يكون منسوخا ويحكي ذلك عن ابي الحسن
الكرخي في النقصان ضد ما نقوله في الزيادة وحكي

عن ابي الحسن الكرخي انه كان يقول ان نسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان لا يوجب نسخ تعيين الصوم
بل صفته ثابتة وانما يوجب نسخ تعلقه بزمان مخصوص وهو يوم عاشوراء وبنى على هذا الاصل جواز
الصوم وان لم يبيت فيه النية فقال اذا ثبت ان هذا الصوم المفروض هو ذلك بعينه وقد ثبت ان
تبييت النية فيه لم يكن شرطا حتى ورد التعبد به على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من نزل
في يوم صومه من اصبح صائما فليتم صومه ومن اكل فليمسك بقية يومه ثبت ان تبييت النية غير مشروط
ويحتج في ذلك ان نسخ القبلة لم يوجب نسخ الصلاة بالاجماع وبان رفع بعض العبادة يجري
مجرى التخصيص في العام الذي هو رفع بعض حكمه فكما ان ذلك لا يمنع من ثبوت حكم الباقي وكونه مرادا
باللفظ وكذلك رفع بعض العبادة لا يمنع من ثبوت حكم الباقي منها والذي يختاره بعض اصحابنا ان
العبادة اذا كانت ذات ابعاض وشروط ثم نقص شيء منها وان لم يوجب ان ينظر في ذلك
فان كان المنقوص شرطا من شروطها وليس ببعض لها فانه لا يوجب نسخها وان كان بعضا لها وركنا
من اركانها فانه يوجب نسخها ويعتمد في ذلك ان الشرط امر منفصل عن العبادة وهو تابع لها في
الثبوت والزوال فمتى وجبت العبادة وجب ومتى سقطت سقط ولهذا يصح حصول الشرط
من دون حصول المشروط ولا يصح حصول المشروط من دون حصوله ما دام شرطا فيه واذا كان ذلك كذلك
فاسقاطه لا يقتضي اسقاط العبادة لانها تفعل بعد سقوطها على الحد الذي كان يفعل قبل فلا يتغير
الحال فيها فيما يختص كونها عبادة وفي تعلق الحكم الشرعي بها اصلا وانما يتغير في فعلها حصول
ما كان شرطا فقط واما ما هي نفسها فكما كانت قبل رفعه الا ترى ان الطهارة لو رفع حكمها ولم يجب
ان يكون شرطا في صحة الصلاة لما اوجب ذلك كون الصلاة منسوخة لانها كانت تفعل بعد سقوطها
على الحد الذي كانت تفعل قبل واذا كان المرفوع بعضا من ابعاضها فانها تصير منسوخة لانها لو
فعلت بعد رفع البعض منها على الحد التي كانت تفعل قبل رفعه لما كانت عبادة ولا تعلق بها حكم شرعي
فيساويها في كونها منسوخة سبيل المزيد عليه اذا ثبتت الزيادة فيه على هذا الحد كما بيناه
فان قيل فان هذه الطريقة يلزم عليها ان العدة التي كانت مدتها حولا حين نزل
بعضها واقتصر على ما دونها وهو اربعة اشهر وعشر ان يكون ذلك نسخا لهذه المدة وقد علمنا
ان هذه العدة ليست بمنسوخة بل كان يكون ناسخة اولى فقد اجاب عن هذا بانا لم نقل ان كل نقصان
يرد على العبادة يوجب نسخها فيلزمنا ما ذكروه وانما قلنا ان العبادة اذا كانت ذات ابعاض
ثم نقص بعضها على وجه يقتضي ان يكون فعلها مع ضم البعض المرفوع اليها يخرجها عن كونها عبادة
مجزية وان يتعلق الحكم الشرعي بها فان ذلك يوجب نسخها وما ذكروه من مدة العدة فحال
فيها بالضد مما اعتبرناه الا ترى ان المعتدة لو ضمت المسقط من مدتها التي هي زائد على اربعة اشهر
وعشر الى هذه المدة فاستوفت مدة الحول لما خرج الباقي من هذا الاعتداد بعد المسقط منه
وهو مدة اربعة اشهر وعشر عن كونها عدة صحيحة وعبادة شرعية ومثال ما ذكرناه ان يسقط
من الصلاة ركوع او سجود الا ترى ان فعلها مع ضم ما اسقط منها من ركوع او سجود اليها يقتضي
كونها غير مجزية وخروجها عن ان يكون عبادة شرعية فقد بين الفصل بين الموضعين فان قيل اذا
فصلتم بين شرط العبادة وبين ما هو بعض لها وركن من اركانها وقلتم ان رفع الشرط لا يوجب النسخ
ورفع البعض يوجب فما اسقطتم ما هو شرط في العبادة وليس بعبادة عما هو نفس العبادة
وبعض لها وركن من اركانها فالجواب انه فصل بينهما بان جزء ما هو شرط في

العبادة بمجرد وليس ركنا من اركانها ان يكون حصوله متقدما لفعل العبادة حتى ترد العبادة عليه وان
يلزم استصحابه في العبادة كلها وليس هكذا ما يكون بعضا لها وركنا من اركانها لان تقدمه عليها لا
يصح واستصحابه عند كل جزء منها لا يجب فالاول كالطهارة واستقبال القبلة وستر العورة وما يجري مجرى
ذلك لا جميعه لما كان شرطا في الصلوة محضا وجب ان يكون متقدما للتحريم وان يكون مستصحبا في جميع
اجزائها والثاني كالركوع والسجود وما يجري مجراها وقد يعبر عما هو ركن في الصلوة كالركوع وغيره
بانه شرط وبهذا ينفصل ما يوصف بانه شرط محض وليس ركن مما هو بعض وركن لها وليس كل شرط للعبادة
يكون بعضا لها وان كان في ابعاضها ما هو شرط في صحة ابعاضها التي هي اركانها بانها شروط الصلوة
لا يقدح فيما ذكرناه فان قيل فهل في شروط الصلوة التي هي شروط محضة وليست ابعاضها
واركانها ما يخرج من الوجهين اللذين فصلتم بهما بينها وبين الابعاض فالجواب انه لا يخرج شيء
شروطها المحضة عن العقد الذي عقدناه الا النية فقط لان استصحابها عند كل جزء من الصلوة لا
يجب واصحابها اول جزء منها لا بد منه ولا اعتبار بما تقدم فعل الصلوة منها وان العلة
في هذا الباب انها حكما يخالف به سائر الشروط من حيث يحصل بها للصلوة حكم مخصوص لولاها
لما صح حصوله فلا بد من مقارنتها اول جزء منها حتى يحصل لها ذلك الحكم ولا اعتبار بما تقدم منها
لانه يكون متقدما ملغى حال وجود الصلوة ولا يصح ان يكون تلك النية مؤثرة فيها ومقارنتها لكل
جزء منها لا معنى له لان من سبيلها ان يكون مؤثرة في الجملة دون كل جزء منها لان العبادة هي الجملة
دون الابعاض والحكم الشرعي متعلق بها فلذلك لم يجب استصحابها عند كل جزء الا ان المفعول
منها عند الجزء الاول في حكم المقارن لجميع اجزائها من حيث ان المصلي لا يجوز ان يخرج عن النية
الاولى الى ما يخالفها واذا الخروج عن حكمها الى ما ينافيها يفسد الصلوة فقد صار للنية
حكم المستصحب في جميعها فصارت مشبهة لسائر الشروط التي ذكرناها في هذا الوجه
والجواب عن تعلق من يخالف في هذه المسئلة بامر القبلة بان استقبال القبلة هو شرط في الصلوة
وليس بعض لها وفقده لا يوجب نسخها واما التعلق بتخصيص العام فانه بعيد لان التخصيص
لا يصح معنى النسخ لانه ليس بازالة الحكم بانت وانما هو دليل على ان ما تناوله التخصيص لم يكن
مرادا فذلك يجري مجرى دليل يقوم على ان الله تعالى تعبد بفعل دون فعل ابتداء الا يرى
ان سقوط العبادة عنا فيما لم يتعبد به لا يقتضي سقوطها فيما تعبد به ولا مساغ للنسخ فيه
مسئلة كان شيخنا ابو عبد الله يذهب الى ان الصحابي اذا قال في حكم من الاحكام انه
نسخ او انه منسوخ على الاطلاق من غير ان يذكر الناسخ له فانه يجب الرجوع الى قوله في ذلك
ويحكم فيه بالنسخ كما يجب الرجوع الى قوله في اثبات التاريخ اذا اخبر بان احد الحكمين ورد التعبد
به بعد التعبد بالحكم الاخر وكذلك سائر ما يخبر به ويفصل بين ان يطلق النسخ وبين ان
يذكر ما هو ناسخ له وما صار منسوخا به فيقول اذا ذكر ذلك فالواجب ان ينظر فيما
قال انه نسخ به فان كان مما يوجب النسخ حكم به واخذ بقوله فيه وان كان لا يوجب ذلك لم يحكم
به ولم يرجع الى قوله له ويعمل في الفصل بينهما بما ذكره ويحكى هذا المذهب عن ابي الحسن الكرخي
رحمه الله عليه وذكر انه كان يبني على هذا الاصل ان الاخذ بالخبر الذي يرويه عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه في التشهد اولى من التشهد الاخر الذي فيه ذكر الزاكيات بان عبد الله
بن مسعود سئل عنه فقال قد كان ذلك ثم

نسخ وفي ترك اعتبار العدد في الرضاع بما روي عن ابن عباس وعن ابن عمر انهما سئلا عن
الرضعة والرضعتين والاملاجة والاملاجتين فقالا قد كان ذلك فاما الان فقليله وكثيره
في التحريم سواء ويستدل في المسئلة بان الصحابي اذا اطلق النسخ فظاهره يقتضي انه قد علم
كونه منسوخا وانه ليس يحكي ذلك عن ظنه واجتهاده لان ظاهر اخباره يدل على ذلك فيما قلناه كان
اخباره بالتاريخ يقتضي انه علم ذلك وانه ليس يخبر عن ظنه واجتهاده فكما يجب حمل سائر ما يخبر به على انه
علم ما اخبر به فكذلك اطلاق النسخ وليس هكذا اذا قيد فقال نسخ كذا بكذا لانه قد افرد … له
ما يدل على انه اعتبر في كونه منسوخا حكم ما اخبر بانه ناسخ له فيلزمنا ان نعتبر من حكمه مثل ما
اعتبره وقد صرح بهذا التفصيل والتفسير قوله عن خبر الواحد الى خبر المذهب ومن اصحابنا من شبه
الى انه لا تفصيل بين الموضعين فكما لا يجب الرجوع الى قوله اذا قيده بذكر الناسخ فكذلك اذا
اطلقه لان الظاهر من قوله كذا انه يحكي مذهبه فيه وكان الفصل بين ان يذكر مذهبه على
الاطلاق وبين ان يذكر ما لاجله ذهب اليه وقال به في انه لا يجب تقليده في ذلك بل يجب
النظر فيه فكذلك ما يطلقه من النسخ قال ولهذا لم يعمل اكثر الفقهاء على ما روي عن بعض الصحابة
من الحكم من ان اية المائدة قد نسخت المسح على الخفين بما لم يثبت فيها طريقه النسخ لان ما
تضمنته الاية غسل القدمين لا ينافيه جواز المسح على الخفين اذ الواجب من غسلها
ثابت مع رخصة المسح فليس هناك نسخ يتقدمه الا انه اكد باخر وليس هكذا اخبار الصحابي
بالتاريخ لانه ليس يجري مجرى المذهب وانما هو اخبار عن علمه بوقت ورود التعبد بحكم التحليل
على ما خبر به كما يجب ذلك في سائر الاخبار الا ترى انه لو اخبر بان شيئا من الاشياء حرم في زمان
مخصوص وجب ان يقبل منه ولو قال في شيء انه محرم لم يجز تقليده فيه لانه من باب المذاهب
لا من باب الاخبار واعلم ان قوله ان الظاهر من اطلاق الصحابي في حكم من الاحكام انه منسوخ
يقتضي كونه مذهبا له غير مسلم لان من يذهب الى الاول يقول ان ظاهره خبر فيجب ان يرجع
اليه في اثبات مجراه كما يجب في سائر الاخبار واما قوله انه لا فصل بين ان يذكر المذهب وبين
ان يذكر ما يثبت عنده ذلك ولا اجله قال به في ان تقليده لا يجوز فانه صحيح ولكنه لا يدل على موضع
الخلاف لانا لا نسلم له ان اطلاق النسخ من باب المذهب وقيل انه اخبار لان ما ذكره انما
يجب فيما طريقه المذهب دون الخبر وكذلك القول فيما اورده من قول الصحابي
حرم كذا فانه اذا اطلق ذلك وجب حمله على حكم الخبر على الطريقة التي سلكناها سيما وانما لا
يحمل على ذلك اذا حرم كذا بكذا لانه كذا يجري مجرى ان يقول نسخ كذا بكذا في انه يكون من باب
المذهب دون الخبر ويجب النظر فيه واما ما ذكره من ان اكثر الفقهاء لم يعملوا على
قول من قال من الصحابة ان المسح على الخفين منسوخ بالاية فانه انما لم لا ذكر النسخ
ليس يطلقونها مما هو مقرون بذكر الناسخ وقد حكينا ما يذهب اليه شيخنا ابو عبد الله
من الفصل بين الموضعين وذكرنا ما يعتمده في ذلك فكل واحد من الطريقين محتمل للكلام
ولنا نظر في المسئلة فاما ما روي عن جماعة من الصحابة من ان الاية قد نسخت المسح على
الخفين فان طريقه النسخ بانه صح لان المروي في هذا قد افرد به اثبات التاريخ لانهم اخبروا
بان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما مسح بعد نزول المائدة واخبر بان حكم

المسح كان متقدماً لحكم الآية فإذا اخبروا بالتاريخ وجب الرجوع الى قولهم فيه وأما قوله
ان ظهر فقد النسخ لم يثبت في موجب الآية وموجب الخبر لان موجب الآية ثابت مع ثبوت الرخصة
الثابتة بالخبر وكلاهما لا تنافي بينهما فإنه يقال لا ظاهر الآية إذا أوجب غسل الرجلين فإنه يتضمن حظر
تركه والرخصة في اقامة غيره مقامه وخبر المسح يتضمن جواز الرخصة بتركه والعدول عنه الى المسح
فحكماهما متنافيان من هذا الوجه فما ذكره يجري مجرى ما أنشأه من ان التقييد بواجب مضيق اذا
ورد على واجب مخير فيه اقتضى النسخ لا محالة وقوله ان حكم غسل الرجلين ثابت كما كان لا يصح لان
حكمه الذي وجب بظاهر الآية انه غير مخير فيه بالرخصة والغسل الذي يجوز معه الرخصة ينافي الغسل
الذي لا يجوز الرخصة معه فهذه طريقة من يقول بالنسخ بذلك والله الموفق للصواب

الخلاف في الأخبار ۵ مسألة

اختلف أهل العلم في خبر الواحد هل يجوز وقوع العلم بخبره عنده أو لا يجوز ذلك فذهب بعضهم الى تجويز ذلك وهو قول ابرهيم
بن سيار النظام من المعتزلة فإنه يذهب الى ان خبر الواحد يوجب العلم الضروري اذا قارنه
أسباب مخصوصة وتابعه على هذا جماعة من المتكلمين وكثير من اصحاب الظاهر ۵ وذهب اكثر
المتكلمين والفقهاء الى المنع منه الا ان في الفقهاء من يقول انه يوجب العلم الظاهر ويريد به غالب
الظن فهذا الخلاف انما هو فيما يجري مجرى العبارة دون المعنى لأن من يقول ذلك يجعله بمعنى
غالب الظن بالعلم الظاهر فليس هو خلافاً في المعنى ۵ واحتج القائلون بالمذهب الاول بوجوه
منها ان العاقل اذا رجع الى نفسه وتأمل حاله فإنه يعلم انه يقع له العلم بخبر كثير من أخبار
الآحاد عند مصادفة بعض الأسباب لها كما يعلم وقوعه عند الأخبار المتواترة حتى لا يشك في الاول
كما لا يشك في الثاني وكما ظهر ثبوت العلم او صح ما يجده الانسان من نفسه فكما يجب ان يحكم بجواز وقوعه
عند تواتر الاخبار وكثرة عدد المخبرين فكذلك يجب ان يحكم بجوازه عند خبر الآحاد اذا ضامه
اسباب مخصوصة وقد مثّل ابرهيم النظام مضامة السبب للخبر بمن يجتاز على باب دار
يسمع منها الصراخ والنواح ويشاهد على الباب الآلات التي يحتاج اليها لتجهيز الميت كالمغتسل
والجنازة ويشاهد قوماً عليهم زي المصيبة فيخبره مخبر بان ميتاً مات فيها فإنه يقع له
العلم بذلك من حيث لا يشك فيه ومنها ان العلم الضروري بخبر الخبر هو فعل الله تعالى وقد اجرى
العادة بان يفعله عند وقوع الخبر كما لا يمتنع ان يفعله في الخبر المتواتر عند الخبر الاخير فلو وقع
ذلك الخبر اولاً لم يمتنع ان يفعله ۵ ومنها ان الخبر الواحد لو لم يوجب العلم لما جاز ان يتعبد
الله بقبوله والعمل على موجبه لانه تعالى نهى عن قبول ما لم يعلم فقال ولا تقف ما ليس لك به علم
والذي يدل على صحة المذهب الثاني انه قد ثبت من طريق العادة ان الخبر اذا اوجب وقوع
العلم بالمخبر عنه وجب وقوعه عند كل خبر يجري مجراه يدل على ذلك ما علمناه ان رجلين اذا اشتركا في
الاختلاط بالناس وسماع الاخبار على حد واحد وطريقة واحدة لم يصح ان يعلم احدهما
من عدد تلك الاخبار ضرورة ما لا يعلمه الاخر ولو لم تكن العادة جارية بما ذكرناه لما امتنع
هذا فكان يجب ان يكون الشريك ... رجلين في الاختلاط بالناس وسماع الاخبار في بلد مثل بغداد
يقع لاحدهما العلم بواسط والنهروان ولا يقع للآخر حتى يجوز ان يصدق من يخبر بانه من اهل

بغداد وحاله في الاختلاط بالناس وسماع الاخبار على ما وصفناه بانه لا يعلم كون واسط والنهروان
في الدنيا ولو جاز ذلك لجاز ان يصدقه اذا اخبر بانه لا يعلم الجانب الشرقي اذا لم يكن عبر اليه ولم يدخل
من الجانب الغربي وهذا مما يعلم فساده ضرورة واذا ثبتت هذه الجملة فلو كان العلم يقع بخبر
واحد من المخبرين لوجب وقوعه بخبر كل من يجري مجراه ممن شاهد ما اخبر عنه وعلمه ضرورة وقد
علمنا ان كثيراً من المخبرين لا يقع لنا العلم عند اخبارهم وان كانوا صادقين فيما اخبروا به وقد
عاينوا ما اخبروا عنه دالاً على ان خبر الواحد لا يجوز وقوع العلم عنده الا ترى انه لو جاز ذلك لكان
اخص المخبرين بذلك الرسول صلى الله عليه وسلم فكان يجب ان يقع العلم الضروري بما اخبر عنه من انه
اسري به الى بيت المقدس وانه شاهده الى السماء وما اخبر عنه مما يتصل به حتى يشترك في العلم
بذلك المسلم والكافر وكان يجب في كثير من الشهود اذا كانوا صادقين في شهاداتهم
وعالمين بحال ما شهدوا به ضرورة ان يقع للحاكم العلم بصدقهم وكان متى لم يقع له العلم بصدقهم
فيما يجري هذا المجرى ان يقطع على كذبهم ويمتنع من قبول شهاداتهم وفي فساد هذا دليل على صحة
ما قلناه من امتناع وقوع العلم باخبار الآحاد فإن قيل انما كان يلزم ما ذكرتم لو قلنا ان
خبر الواحد يوجب العلم بمجرده فاما اذا قلنا انه يوجب العلم اذا ضامه بعض الاسباب
فما ذكرتموه لا يلزم لان ما لا يقع عنده العلم فلوجد فقد السبب ۵ فالجواب انه
ما من سبب يشار اليه الا ويجوز ان لا يقع العلم عنده كما لا يقع عند الخبر اذا كان لا
السامع للخبر الذي طابقه السبب لو تشكك في المخبر عنه ضرباً من التشكيك لشك فيه
فكل سبب يشار اليه فانه لا يمتنع التشكيك من يرد عليه الخبر بان يصرف عنده بتلك
الاسباب والامارات عن جهتها الى وجه يوجب خروجها عنده عن كونها امارة لصحة المخبر عنه
ومعرفة للخبر وهذا يسوغ ورود الشك لا محالة وايضاً فان السبب الذي يكون طريقاً
للعلم بالمخبر يجب ان يكون مطابقاً له ومتعلقاً به كالخبر والادراك فهذه الاسباب لا
يطابق المعلوم ولا يتعلق به فكيف يكون طريقاً الى العلم فان قيل نحن نقول انها
مطابقة ومتعلقة به فالجواب انها ان كانت كذلك فيجب ان يجوز وقوع العلم
عندها وان لم يكن معها خبر على ان وقوع العلم بالمخبر لا يخلو من ان يتعلق بالخبر بمجرده او بالسبب
او بهما جميعاً فان كان يتعلق بالخبر وجب حصوله وان لم يحصل السبب وان كان يتعلق
بالسبب جاز حصوله عند السبب وان لم يحصل الخبر وان كان يتعلق بهما جميعاً وجب
ان لا يقع وان كثرت الاخبار وتواترت وكثر عدد المخبرين اذا لم يحصل السبب وكان يجب ان
لا نصدق من يخبرنا من العقلاء مع اختلاطه بالناس على الحد الذي يخالط فيسمع الاخبار على
الحد الذي يسمع بانه لا يعلم في الدنيا مكة وما يجري مجراها من البلدان ان يكون السبب لم
يقترن بالاخبار التي سمعها والجواب عن الوجه الاول ان ما ذكروه ما يحصل للعاقل
عند سماع الخبر الذي ضامه السبب فانه ظن غالب وليس بعلم بدلالة انه لو تشكك فيه
لتشكك ولو كان علماً لما تشكك فيه كما لا يتشكك في خبر الاخبار المتواترة الذي وقع
له العلم به كالبلدان والحوادث والوقايع وقولهم بانه اذا ضامه السبب لا يشك فيه
حتى يتضايق الى حد من اخبر بحال الميت مثلنا هذا له

ذلك الاحوال التي ضربوا المثل بها فانه فاسد لان السامع لهذا الخبر مع مشاهدته الاحوال قد يشك
فيه اذا شكك الا ترى انه لو قال له قايل هذا بالمثل وانما اخبر بحال الميت واظهر ما اظهر من
الآلات لغرض دعا الى ذلك من خوف سلطان وما يجري مجرى ذلك او انه كان عرض هناك غشي
او سكته فظن وقوع الموت ولم يكن كما ظنوه او قيل ان الميت ليس هو من اخبر بموته وانما اخبر عنه
لذلك الغرض من الاغراض لتشكك لا محاله فدل بما ذكرناه على ان الحاصل من الاعتقاد عند هذا
الخبر هو ظن او قارنه ظن وليس بعلم والجواب عن الثاني انه لا يجب اذا جرت العاده
بان يفعل الله تعالى العلم بالمخبر عند الخبر الاخير الذي تقدمه اخبار اخر ان يجوز فعله اذا وقع منفردًا
من دون ان يتقدمه اخبار اخر كما لا يجب اذا جرت العاده بان يفعل الله تعالى الحفظ الذي هو العلم
بالدروس عند الدرسه الاخيره التي تقدمها دروس كثيره ان يوجد ذلك عند درسه واحده لو وقعت
منفرده عن امثالها فان قيل هذا لا يشبه ما قلناه لان من يدرس يقع له العلم بشي مما درسه
عند كل درسه وان لم يقع العلم بجميعه الا عند دروس كثيره وليس هكذا وقوع العلم بمخبر الاخبار
المتواتره لان شيئا مما تقدم الخبر الاخير منها لا حظ له في افاده شي من العلم بالمخبر فالجواب انا
لم نشبه بين الموضعين من كل وجه وانما اردنا ان نبين ان اخر ما يقع عنده العلم من طريق العاده وقد
تقدمه امثاله ليس حكمه حكمه لو وقع منفردا بان يساويه في العلم ويحصل عنده وقد تقدمه
امثاله ما لا يحصل لو وقع منفردًا فبان الفصل بين وقوعه منفردا وبين انضمامه الى امثاله ٥
والجواب عن الثالث انهم بنوه على ان قبول خبر الواحد والعمل به يوجب تمسكا بما لا يقتضيه
العلم وعدولا الى التمسك بالظن وليس الامر كذلك لان وجوب قبول خبر الواحد اذا ورد على شروط
مخصوصه معلوم غير مظنون ووجوب العمل به معلوم فهو من باب المعلوم الذي يكون الطريق اليه
الظن كوجوب قبول الشهاده اذا كان الشهود على صفات مخصوصه ووجوب الرجوع الى المفتي
والمجتهد وسنشرح هذه الطريقه في مسئله وجوب العمل بخبر الواحد بتوفيق الله تعالى واعلم
ان هذا الدليل الذي استدل به شيوخنا على ان خبر الواحد لا يوجب العلم يمكن ان يعترض بان يقال
لم لا يجوز ان يكون وجوب استمرار العاده في وقوع العلم بمخبر الاخبار حتى يجب متى وقع العلم بخبر
نفر من المخبرين ان يقع عند خبر كل من يشاركهم في ذلك العدد ويكون حالهم كحالهم في الاخبار عما
شاهدوه وعلموه ضرورة انما يجب في التواتر دون الاحاد اذ لا يمتنع ان يكون العاده جاريه
بان عدد المخبرين اذا بلغ مبلغا مخصوصا في الكثره وقع العلم بخبرهم وتساووا في الحال في ذلك حتى لا يجوز ان
اسماعهم ووقوع العلم بالمخبر وقد يبلغوا العدد مبلغهم وما دون ذلك يختلف حال المخبرين والسامعين للخبر
فيجوز وقوع العلم عند خبر بعضهم دون بعض ولا يجب استمرار العاده في ذلك كما قد علمنا ان قدرا من الدرس
له عدد مخصوص في الكثره يتساوى احوال العقلا في وقوع الحفظ عنده مثل ما يقطع عليه ان كل عاقل
يدرس انه والقران الف مره مثلا او بيت شعر فانه يحفظ لا محاله فيتساوى احوال العقلا فيه وما
دون ذلك من العدد لا يمتنع اختلاف العاده فيه فيحصل لبعضهم من الحفظ عند يسير الدرس ما لا يحصل
لسايرهم وكذلك قد علمنا ان قدرا من الاكل يحصل عنده الشبع لا محاله حتى يتساوى احوال الناس فيه
وما دون ذلك لا يمتنع ان يختلف الحال في شبعهم عنده فقد بان بهذا انه لا يجب حمل القليل على
الكثير في وقوع العلم عنده ووجوب استوا احوال الناس فيه وان خبر الواحد لو وقع عنده
العلم بالمخبر لوجب ذلك في كل خبر يجري مجراه كما يجب ذلك في الاخبار

الكثيره ولم لا يجوز ان يكون حكمه حكم ما ذكرناه من الدرس في ان وقوع الحفظ عند اليسير منه لا يمتنع
وان لم يجب ذلك في كل درس يجري مجراه وكذلك القول في الاكل ووقوع الشبع عنده والا كان
يستوي حال كل من يدرس في ذلك فاما قولهم ان اعتبار السبب في هذا الباب يوجب ان
يكون العلم انما وقع لاجله وعنده لا عند الخبر لان الامارات التي ذكروها قد يحصل عندها
العلم والظن وان لم يكن معها خبر فانه يمكن ان يعترض بان هذا لا يقدح في الطريقه التي يذهب اليها
لانا نقول قد يقع العلم عند خبر الواحد بانفراده وقد يقع عند مقارنه السبب وقد يقع عند
السبب بانفراده وانما يجب ان يعتبر في هذا الباب ما يعرفه الانسان من نفسه في وقوع
العلم بالمخبر ويعلم الانسان انه ربما شاهد الاماره ولا يقع له العلم حتى يخبر بذلك المخبر ويمكن
ويمكن ايضا ان يفصل عن الاعتراض الذي اوردوه على السبب المقارن للخبر من انه لا يمتنع ورود
الشك على السامع له مع حصوله اذا شكك فيه بان يقال الذي شاهدتما سبب معين
يشار اليه على التفصيل فيقال انه بعينه اذا قارن الخبر حصل العلم للسامع له بالمخبر وانما الذي
هذه الامثله على الجمله الا ان العاقل يعلم انه قد وقع له العلم باخبار الاحاد حين قارنتها
اسباب مخصوصه على وجوه عرفها العاقل وتصورها وان لم يمكنه الاشاره اليها والتعبير عنها لانها تختص
باحوال وشروط تغمض وتخفى ويتصور منها بعض العقلا ما لا يتصوره غيره الا ترى ان الاحوال التي عندها
يحصل العلم الضروري بقصد المخاطب ضرورة لا يمكن ان يعبر عنها وتختلف الحال فيها وانما يعتبر في هذا
الباب حصول العلم الضروري الذي يعرفه الانسان من نفسه ويكون سبيلها ايضا سبيل الا
مارات التي يقول اصحابنا ان الظنون يحصل عندها في انه لا يجب اذا اشترك العقلا في معرفتها ان
يشتركوا في الظنون التي يحصل عندها الا ترى ان احدهم لو قال لاحدكم حصل لك من الظن عند هذه
الاماره ما لم يحصل لي وقد عرفتها كما عرفتها لما امكنه ان يعبر عن الوجه الذي لاجله حصل له عندها
من الظن ما حصل الا انا نعلم ان من استفاد الظن عنها قد تصور من خصايصها ما لم يتصوره الاخر
وكذلك لا يمتنع ان يكون الخصايص التي يختص بها السبب الذي وقع العلم بالخبر عند مقارنته
اياه وفعل الله تعالى العلم بالمخبر عنده لا يمكن من حصل له العلم ان يعبر عن تفصيله فالاعتبار بما يعلمه
الانسان في هذا الباب من وقوع العلم له عند بعض الاسباب امكنه ان يعبر عن الوجه الذي
اختصاص السبب به وقع العلم عنده او يتعذر ذلك عليه وما ضربوا المثل به اعتراضا على
مثال القوم من حصول امارات الموت المطابقه للخبر عن حال الميت بان السامع للخبر والمشاهد
لتلك الامارات والاسباب يمكن ان يشكك فيه بان يقال ان المخبر عنه لا اصل له وانما اظهرت
هذه الامارات لغرض من الاغراض فيشك لا محاله فانه يمكن ان يعترض بان يقال قد يتشكك اذا اورد ذلك
عليه وان كان مشاهدا لتلك الاسباب وقد لا يشكك ولا يستمر الحال في ذلك على طريقه واحده لان
هذه الاسباب والامارات ربما احتفت بخصايص ووجوه اذا تصورها المشاهد لها لم يتشكك
في صحه الخبر ولم يعتد بتشكيك فيه وقد علمنا ان العباره عن هذه الخصايص لا يمكن وانما هي احوال
يتصورها ويحققها من يدفع العقلا اليها وعليه الاعتراف بما يعلمه العاقل من نفسه لا يمكن
نفيه بادعا من يدعي عليه خلاف ما يعقله ٥ فان قال لو وقع العلم بخبر الواحد لكان ذلك
الخبر طريقا للعلم واذا كان طريقا اليه لصح ان يقع عند كل خبر يجري مجراه لحصول طريقه فيقال له
هذا يفسد بالدرس الذي يحصل عنده الحفظ لان قدرا منه

قد يحصل عنده العلم الذي هو الحفظ الواحد دون آخر ولا يجب استمرار الحال فيه فإن قيل من أين
الدرس طريق الحفظ فالجواب أنا نمثل بما يعلم أن الخبر طريق له نعلم أن الدرس أيضاً طريق له على أنا
إذا قلنا إن الخبر طريق للعلم بشرط مقارنة بعض الأسباب له لا بمجرده لم يلزمنا هذا السؤال على أن
قولهم إن الخبر طريق للعلم فالمخبر إذا حصل لهم لكن المفهوم منه الاستمرار الحال في وقوع العلم بالمخبر عنده
ولا يمتنع على هذا أن يكون الطريق هو الكثير دون القليل ويستطرد فيما يحتاج به عما أوردناه من وجوه
الاعتراضات على دليل شيخنا في المسألة ولنا نظر فيها والله أعلم مسألة ٥
اختلف أهل العلم في الأخبار المتواترة هل العلم الواقع بمخبرها ضروري أو مكتسب فذهب جماعة من
المتكلمين إلى أن العلم به مكتسب وهم أصحابنا البغداديون ومن تابعهم وذهب كثير منهم إلى أنه
ضروري وهم أصحابنا البصريون ومن تابعهم وهو قول شيوخنا أبي علي وأبي هاشم وأبي عبد الله
لنا وهذا الخلاف يخص المتكلمين دون الفقهاء لأنهم يجرون مجرى المتكلمين فيها لأن الأكثر من الفقهاء يميلون
إلى قول من يذهب من المتكلمين إلى أنه مكتسب واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه
منها أنه لو كان العلم به ضرورياً يفعله الله تعالى عند سماع الخبر لوجب حصوله وإن انفرد الخبر ولم
يجب أن يكون وقوعه موقوفاً على تكرر الأخبار كما أن العلم بالمشاهدات لما كان ضرورياً يفعله
الله عند الإدراك ومنها أن العلم بمخبر الأخبار المتواترة إنما يحصل عند تأمل أحوال المخبرين
وإن كان ذلك يتعلق بأول نظر وأدنى تأمل فلا ينفك العاقل منه مع اختلاطه بالناس
وسماعه للأخبار فوجب أن يكون مكتسباً كالعلم بمفارقة من يصح منه العلم لمن يتعذر وما
يجري مجرى ذلك ٥ ومنها أنه لو كان العلم به ضرورياً يفعله الله تعالى عند الأخبار بالعادة
لوجب أن يختلف الحال في حصوله عندها وأن لا يستمر على طريقة واحدة حتى يجوز أن يكون في جملة
العقلاء من لا يمكنه أن يعلم صحة الأخبار المتواترة ولا يقع له العلم بمخبرها لأن ما طريقه طريق العادة
فإنه لا بد من أن يختلف الحال في حصوله بعض الاختلاف لئلا يلتبس بما طريقه طريق الإيجاب
وفي علمنا بأن حال العقلاء كلهم في تمكنهم من هذا العلم مستمرة على طريقة واحدة دليل على أن هذا
ليس بضروري وأنه مكتسب والذي يدل على صحة المذهب الثاني أن العلم بمخبر الأخبار المتواترة
لو كان مكتسباً بالنظر لوجب أن لا يحصل إلا لمن حصل منه النظر في أحوال المخبرين من كثرة العدد
وامتناع المواطأة واتفاق الدواعي وحصول سائر الشروط التي إذا حصلت في المخبرين دلت على
صدقهم فيما أخبروا عنه ومن لم ينظر من العقلاء هذا النظر لا يقع له العلم بمخبرها وإن سمعها حتى يجوز كون
كثير من العقلاء غير عالمين بالبلدان المشهورة مثل مكة ونواحي الشام ومصر وخراسان وكثير
من الحوادث والوقائع كظهور رسول الله صلى الله عليه وسلم ودعائه إلى نبوته وحمل معارضه مع
اختلاطهم بالناس على الحد الذي يختلط وسماعهم هذه الأخبار مثل ما سمع وفي علمنا بأنفسنا بهذا
دليل على أن العلم بمخبر الأخبار المتواترة ليس مكتسباً بالنظر ويدل على ذلك أيضاً أنه لو كان مكتسباً
لكان من لم يبلغ حد النظر ولم يحصل على الصفة التي يتمكن معها من الاستدلال كالمراهقين لا يقع له
العلم بهذه الأمور وفي علمنا أن المراهق كالبالغ المتمكن من النظر في حصول العلم له بذلك دليل على أنه
ضروري وليس بمكتسب ويدل على ذلك أيضاً أن حد العلم الضروري الذي به ينفصل عن المكتسب قد
حصل فيه لأنه يحصل للعاقل على وجه لا يمكنه دفعه عن النفس ولا يعترض له شبهة فيه وهذا

أمارة العلم الضروري فيجب أن يحكم بذلك فيه كما يحكم في سائر الضروريات فإن قال قائل على
الدليل الأول أليس يجب عندكم أن يكون في العقلاء من لا يسمع هذه الأخبار مع اختلاطه بالناس
فالذي ينكرون من أن لا يكون فيهم من لا ينظر فيها بل لا بد من أن يقع من جماعتهم النظر فيها كما لا بد
من سماعهم لها قيل له لا يجوز على العقلاء أن لا يسمعوا هذه الأخبار مع الاختلاط بالناس
لأن سماع ما يذكر ويخبر الإنسان به واجب مع صحة الحاسة ويستحيل أن لا يسمع الإنسان
ما يخبر به وهو صحيح الحاسة والموانع مرتفعة وإذا كان هذا هكذا لم يجز أن يكون في العقلاء
من لا يسمع هذه الأخبار والحال على ما وصفناه لأن ذلك ليس مما يتعلق باختياره وليس هكذا
العلم بمخبر الأخبار لو كان مكتسباً لأنه كان لا يجب حصوله لا محالة بل كان يجب تعلقه باختياره
فإن اختار أن ينظر في دليله وقع العلم وإن لم يختر ذلك لم يقع كسائر العلوم التي تحصل من طريق
الاستدلال والنظر فإن قال إنما وجب اشتراك الكل في هذا العلم لاتفاق دواعيهم
إلى النظر في طريقه الذي هو تواتر الأخبار قيل له من أين تعلم اتفاق دواعيهم إلى النظر
في ذلك ولم يجب اتفاقها وهلا جاز أن يكون في العقلاء من لا داعي له إلى هذا النظر حتى يجوز على
كثير منهم أن يكونوا غير عالمين بمخبر هذه الأخبار من حيث لم تدعهم الدواعي إلى النظر فيها
وأيضاً فإن كثيراً من العقلاء قد عرفنا أنهم لا داعي لهم إلى النظر فيها من حيث اعتقدوا أن
العلم بمخبرها ضروري وأن اكتسابه من طريق النظر ممتنع وهم خلق كثير وكل من توقف في هذه
المسألة فكان يجب أن لا يكونوا عالمين بمخبر هذه الأخبار وفي هذا دليل واضح على فساد ما
ذهبوا إليه والجواب عن الوجه الأول أن كون العلم بمخبر هذه الأخبار ضرورياً يفعل
الله تعالى لا يمنع من أن يكون حصوله موقوفاً على كثرة عدد المخبرين وتواتر الأخبار على السامع
أن يكون الله تعالى قد أجرى العادة بفعله على هذا الوجه ولا يجب أن يكون سبيله سبيل
العلم بالمدركات إذ لا يمتنع أن يختلف العادة فيهما لما يعلمه الله تعالى من المصلحة في ذلك
وليس يجب من حيث اشتركا في كونهما ضروريين أن يتفق طريقاهما لأنه يجوز اختلاف العادة
فيه والجواب عن الثاني أن هذا العلم ليس يجري مجرى ما يعلم بأدنى تأمل وأيسر نظر
وسقوط دواعي العقلاء فيه كالعلم بمفارقة من يصح منه الفعل لمن يتعذر عليه وما يجري مجراه
لأن ذلك إنما يصح فيما يحصل له شروط مخصوصة لم يحصل في الأخبار المتواترة التي يقع العلم
بمخبرها منها أن يكون الدليل معلوماً ضرورة ومنها أن يكون وجه كونه دليلاً مما يجري
مجرى كمال العقل ومنها أن يكون الدواعي إلى تأمله مما لا ينفك العاقل منه وليس
العلم به يجري مجرى ذلك لأن المستدل بها يحتاج إلى أن ينظر في أمور
هكذا حكم الأخبار إذا علم بمخبرها بالاستدلال وما يقوم مقامهم عنهم
كثيرة من كثرة عدد المخبرين واختلاف دواعيهم وانتفاء التواطؤ وذلك لا يتم إلا بأن يتأمل
وإلى أن ينظر فيما يجوز معه اتفاقهم على الكذب وما لا يجوز معه ذلك وإلى أن يعرف الفرق بين ما يجوز أن يجتمع على
عاداتهم فيما يتصرفون فيه على الانفراد والاجتماع وأن يتأمل أحوال الدواعي في ذلك
الانفراد دون الاجتماع وبين ما يجوز اجتماعهم على اختيارهم وإلى أن يتأمل أحوالهم
وإلى أن يعرف حال المخبر عنه في كونه مشاهداً أو جارياً مجراه أو خلاف

ذلك على ما نبينه من بعد فكيف يمكن ان يدعى ان العلم بها يحصل مكتسبًا بتيسير التامل لجماعة
العقلا وهذا بين الفرق بين هذه المسايل وبين ما الزمونا والجواب عن الثاني ان العلم
بمخبر هذه الاخبار انما وجب استمرار العادة فيه لتعلق ذلك بتكليف النبوات والشرايع
فلعموم التكليف وجب عموم هذه العادة والوجه الذي به ينفصل ذلك مما طريقه طريق
الامحان حاصل فيه من حيث كنا نجوز انتفاه لو لم يحصل هذا التكليف فقد بان وجه وجوب
استمرار العادة فيه وما يفترق به عما ليس طريقه طريق العادة والله اعلم

مسالة

ذهب نفر من الملحدة وبعض اهل الاسلام الى ابطال التواتر والمنع من كونه دالة على صحة المخبر
والعلم به وذهب عامة المسلمين من الفقها والمتكلمين الى ان الاخبار المتواترة يدل على صحة
المخبر ويقتضي العلم به والذي يذهب اليه شيوخنا من ان العلم بمخبر الاخبار المتواترة ضروري لا يقع
من جهة هذا الاصل لانهم يمنعون من كونها دالة على صحة المخبر في نفسها وان مخبرها لو لم يقع به العلم
الضروري من طريق العادة لامكن الاستدلال بها عليه وان يعلم صحته اكتسابا ويحتج
المخالفون فيها بوجوه منها انه اذا جاز على كل واحد من المخبرين مع كثرتهم تعمد الكذب جاز ذلك
جماعتهم وكما اذا جاز على كل واحد منهم دخول بلد جاز ذلك على جماعتهم ومنها انه اذا جاز على الجمع
الاتفاق على الكذب فيما يجري مجرى الديانة كاتفاق النصارى على الاخبار بالتثليث وغير
ذلك من المذاهب الفاسدة وكذلك يجوز منهم الاتفاق على الاخبار بالكذب فبعد ذلك لا يخلو
بعد ذلك من ان يكون لما يرجع الى جنسهم او الى علة فيهم او الى العادة ولا يجوز ان يكون ذلك لما
يرجع الى جنسهم لانه لو كان كذلك وجب ان يكون حكم احادهم في ذلك حكم جماعتهم لاشتراكهم
فيما يرجع الى الجنس ولا يجوز ان يكون ذلك لعلة فيهم لانه لو كان كذلك لما امتنع بطلان تلك العلة
وانتفاؤها عنهم وهذا يوجب ان يجوز وقوع الكذب منهم اذا انتفت تلك العلة ولا يجوز ان يكون
ذلك للعادة لان كلما يكون طريقه العادة فانه يجوز تغيره بل لا بد من ان يتغير في بعض الاحوال ليلا
يلتبس بالواجب ومنها انه اذا جاز اتفاقهم على الصدق فما المانع من اتفاقهم على الكذب
ومنها ان شرط التواتر قد وجد في النصارى وقد اتفقوا على الاخبار بما يقطعون على كذبهم
فيه وبطلان وقوعه كاخبارهم بصلب عيسى عليه السلام واعلم ان الواجب في هذه
المسالة ان يبين اولا شرط الخبر المتواتر الذي يمكن الاستدلال به على صحة المخبر لان كثيرا
من الفقها والمتكلمين قد تكلموا في حده بكلام لم يحصل منه الا التطويل بالعبارات دون
بيان ما يحتاج اليه في هذا الباب والخبر المتواتر الذي يمكن ان يعلم صحة مخبره اكتسابا فهو
ما يختص بشروط منها ان يكون عدد المخبرين في الكثرة قد بلغ حدا مخصوصا لا يصح معه
الاتفاق على الكذب في خبر واحد الا ان يكون هناك داع يدعوهم اليه من مواطاة وما يجري
مجراها ومنها ان يعلم انتفا ذلك عنهم ومنها ان يكون المخبر عنه مما لا يقع فيه اللبس وما يجري
مجرى الشبهة بان يكون من باب المشاهدات والمحسوسات دون الديانات وما يجري مجراها
والذي يدل على ان الخبر اذا كانت هذه صورته وجب كونه صدقا ومخبره صحيحا
انا قد علمنا ان العاقل لا يجوز ان يفعل فعلا من الافعال قاصدا اليه مختارا له الا لغرض فيه
وعلمنا ان الجماعة الكثيرة لا يجوز ان تتفق اغراضها في فعل واحد في الوقت الواحد وذلك
الفعل مما لا يختص بصفة تكون داعية للكل الا ان يعرض هناك داع

يدعوهم يدعوهم الى الاخبار به من تواطؤ وما يجري مجراه والصفة الداعية للكل الى احد امرين الفعل
بنفسه لا يدعو الجماعة الى احد امرين كالحسن والصدق وان حكم العدد الكثير مخالفة لحكم العدد
القليل في هذا الباب يدل عليه ان العقلا لا يجوزون على اهل بلد كبير مثل بغداد وما يجري مجراها
ان يتفقوا على اختيار اكل لون من الطعام مخصوص او قراءة سورة مخصوصة من القران وما يجري
مجرى ذلك من التصرف في انواع الافعال ما لم يكن هناك داع مخصوص كالتواطؤ وما يجري
مجراه يدعوهم اليه وان جوزنا على العدد القليل ان يتفقوا على اختيار فعل لا على هذا الوجه
واذا ثبت هذا علمنا ان ما اتفق عليه الجمع العظيم والخبر عن مخبر واحد مع انتفا التواطؤ وما
يجري مجراه وكون المخبر عنه مما لا يقع اللبس فيه يجب ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا لكان لا يخلو
ذلك من وجوه اما ان يكونوا قد تواطؤا وفعلوا ذلك الخبر لغرض لهم فيه وهذا ما قد بينا فساده واما
ان يكون اغراضهم قد اتفقت في اخباره من غير داع مخصوص يرجع اليهم والى الفعل بعينه
وهذا قد بينا فساده واما ان يكون كونه كذبا داعيا لهم الى فعله وهذا ايضا فاسد
لان كون الكذب كذبا لا يدعو الى فعله وانما يختار فعله لغرض كما ان كون القبيح قبيحا لا يدعو
الى فعله وانما يختار فعله لغرض يدعو اليه وليس سبيل الكذب والفعل القبيح في هذا
الباب سبيل الصدق والفعل الحسن لان كون الصدق صدقا قد يدعو الى فعله كما ان كون
الحسن حسنا يدعو اليه واذا بطلت الاقسام التي ذكرناها لم يبق الا ان يكون ما لاجله فعلوا
هذا الخبر واطبقوا عليه هو علمهم بصدقه فلهذا وجب القطع على صدق الخبر المتواتر وصحة
مخبره وبهذه الطريقة يكتسب العلم به فان قال قايل قد بنيتم هذا الدليل على اصول
ذكرتموها فيجب ان تبينوا صحتها والعلم بها لا يخلو من ان يكون ضروريا او مكتسبا ولو كان
ضروريا لشاركناكم فيه وان كان مكتسبا فيجب ان تبينوا الطريق الدليل قيل له هذه
الاصول التي ذكرناها يحصل العلم بها عند تامل عادات العقلا والتنبه عليها وتامل ما يصح
ان يقع منهم وما لا يصح وانكم متى تاملتم من هذه الاحوال مثل ما تاملناه شاركتمونا في
العلم بها فاما الاصل الاول وهو ان العاقل لا يفعل الفعل على سبيل القصد والاختيار
من دون السهو والنسيان الا ان يكون له فيه غرض صحيح فانه مما يعلمه العقلا كلهم اذا رجعوا
الى انفسهم وتاملوا احوالهم في مثله واقوى طرق العلم هو ما يعلمه العاقل من نفسه
واما الاصل الثاني فقد بيناه بما اشرنا اليه من حال الجماعة الكثيرة في تعذر اجتماعها على
اختيار فعل واحد اذا لم يكن له صفة تدعو الجماعة اليها واتفاق غرضها فيه والفصل بين العدد
الكثير والعدد القليل في ذلك واما الاصل الثالث وهو ان الكذب لا يدعو الى فعله
كالصدق والحسن بصفة تكون داعية للكل فانه مما يشبه العقلا انضمام القسمين لانهم يعلمون
ان الصدق والكذب متى تساويا عندهم في النفع ودفع الضرر لم يختاروا الكذب وانما
يختارونه اذا اعتقدوا انه يحصل له من زيادة النفع او دفع الضرر ما لا يحصل بالصدق
فان قال هذا الذي ذكرتم من حال الجمع الكثير فيما يختارونه من ان اغراضهم لا تتفق في فعل واحد
ما لم يكن هناك داع مخصوص كالتواطؤ عليهم لا يجوز تغيرها واختلاف العادة فيها ومن اين
لكم القطع على لزوم هذا الحكم في جميع الاوقات

قيل له قد علمنا هذا كما علمنا انه لا يجوز خبرهم عن جميع ما يخبرون بوقوعه في مستقبل الاوقات
صدقا واتفاق ذلك فكذلك لا يصح بخبرهم هذا في وقت من الاوقات حتى يجوز ان يكون مخبرا واحدا وجماعة
المخبرين اذا اخبروا عما يكون ويحدث في مستقبل الاوقات كان خبرهم صدقا فاذا كان هذا ممتنعا في
العقول فكذلك ما ذكرناه فان قال اذا كانوا قادرين على الفعل على غير الوجه الذي ذكرتم انهم
يختارونه عليه فما المانع من جوازه قيل له ليس كلما يقدر عليه القادر يجوز وقوعه منه لانا
نعلم ان كل واحد من العقلاء يقدر على التسوية بنفسه وخرق الاسواق مجردا عن ثوبه وان كنا
نقطع على انه لا يختار ذلك من غير داع يدعوه اليه ولا امر يرمه اياه مع سلامة الاحوال فان
قال الليس قد علم انهم اذا علموا صدق المخبر جاز ان يتفقوا على الاخبار به من غير ان يكون هناك
داع اخر يجمعهم عليه وهذا ينقض قولكم انهم لا يجوز ان يجمعهم يجمعوا على اختيار فعل في احد
والوقت الواحد الا لغرض مخصوص ولا يجوز ان يتفقوا على اختيار فيه قيل له ليس الامر على ما توهمته
لانا قد بينا ان كون الخبر صدقا مما يدعوا الى فعله وانه مخالف للكذب في هذا
الباب واذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون علمهم بصدقه داعيا لهم الى فعله فيكون صدقه بمنزلة التواطي
اذا حصل في الفعل في كونه داعيا لجماعتهم اليه فان قال كيف يكون كونه صدقا جاريا مجرى المواطاة
في هذا الباب قيل له لا يمتنع ذلك اذا دل الدليل عليه وعلى ما ذكرناه من حال الصدق كما علم
من حال المواطاة فان قال كيف علم ذلك وما الذي يدل عليه قيل له علمنا ذلك بالرجوع الى احوال
العقلاء من حيث علمنا ان الجمع العظيم يتفقون على الاخبار بالصدق اذا علموا من حال المخبر ما يقتضي كون
الخبر صدقا وان لم يكن هناك سبب يدعوهم اليه الا علمهم بصدقه كما يتفقون على الخبر عن مخبر واحد
اذا حصلت المواطاة على ذلك فعلمنا ان الصدق يجري في كونه داعيا لهم مجرى المواطاة الا ترى انه لا
يمتنع على اهل بلد مثل بغداد ان يتفقوا على ارشاد من يسترشدهم الى طريق الجامع والاخبار
بالصدق فيه ولا وجه لاتفاقهم على ذلك الا علمهم بصدق الخبر ولا يجوز على مثل ذلك الجمع ان يتفقوا على اضلال
من يسترشدهم الى هناك والاخبار بالكذب فيه فقد بان ان علمهم بكون الخبر صدقا قد يجري مجرى
المواطاة في كونه داعيا لجماعتهم اليه فان الكذب مخالف للصدق فيه فان قال اذا اجزتم اتفاق
الجماعة على الاخبار بالكذب في مخبرات كثيرة بان يخبر كل واحد منهم عن مخبر غير مخبر صاحبه فما
الذي يمنع من ذلك على جواز كون الخبر المتواتر كذبا لان ما يخبر عنه كل واحد منهم واعتقاد المخبر
غير اعتقاد صاحبه وكذلك ادراك كل واحد منهم ومشاهدته للمخبر عنه هو غير ادراك الاخر
ومشاهدته قيل له لا اعتبار فيما يتعلق بالخبر من اعتقاد المخبر وادراكه للمخبر عنه وانما الاعتبار
بالمخبر عنه الذي هو مدرك في نفسه ومشاهد كما ان الاعتبار فيما يختلف فيه حكم العدد القليل
والكثير بجنس الفعل كالماكول والمشروب وان كان اكل كل واحد منهم غير اكل الاخر فاذا كان ذلك
واحدا لم يجز والجماعة الكثيرة الاطباق على تعمد الكذب في الاخبار عنه لما بيناه فان قال فما حد
الكثير الذي ينتهي اليه عدد المخبرين لم يجز عليهم الاطباق على الكذب على الوجه الذي ذكرتم
قيل له الحال في هذه الكثرة معلومة على الجملة دون التفصيل ومن الامور ما لا يقع العلم به
الا على سبيل الجملة ولا يمكننا قوله مفصلا وقد علمنا ان ههنا حدا من الكثرة متى انتهى عدد
المخبرين اليه لم يقع منهم اختيار الكذب مع انتفاء المواطاة

وما يقوم مقامها كما ان ههنا كثرة متى انتهى اليها عدد الفاعلين لم يقع منهم اختيار فعل بعينه في يوم
بعينه اذا لم يدعهم داع مخصوص اليه وان لم نعرف الحد في ذلك على التفصيل فان قال كيف تعلمون
ذلك على الجملة اذا لم تعلموه على التفصيل قيل له نعلم ذلك على سبيل الجملة لانا لو سئلنا عن اهل
بلد كبير كاهل بغداد ومن يجري مجراهم لقطعنا على استحالة ذلك لانا نبرا من ان يجتمعوا على عدد مخصوص لم يقع
على ذلك فيه وهذا امر له اصل في التقليبات لانا نعلم ان الاجزاء الكثيرة اذا القيت بالتفاعل محسوسا
يصح وجود الحيوان فيها فان سئلنا عن القدر الذي يصح وجود الحيوان فيه من الاجزاء حتى يمتنع وجودها
فيما هو دونه لم نعلم ذلك على التفصيل والاعتبار في هذا الباب بما يعلمه العقلاء من انفسهم فان
قال اذا جاز اتفاق الجمع العظيم على اختيار حصول الاعياد والمواسم وما يجري مجراها في يوم بعينه
من غير مواطاة على ذلك وما يقوم مقامها فلم لا يجوز اجتماعهم على اختيار الكذب وان لم يكن هناك
مواطاة قيل له انما يتفق الجمع العظيم على ما ذكرتم لاعتقاد ذلك في الدين لان الدين يدعوهم اليه
فهو السبب الذي يختص بصفة داعية للجماعة الا ان هذه يخص الفاعلين دون الفعل والصفة الداعية
للجماعة الى الفعل ربما كانت في الفعل نحو كونه صدقا وحسنا وربما كانت في الفاعلين نحو التدين
والرجاء والخوف وما يجري مجرى ذلك فهو يقوم مقام المواطاة ويجري مجراها وما اشبهه ان اتفاقهم
على الكذب فيه فانه بعيد في هذا الا انا شرطنا فيه ان لا يكون من باب الديانات وان يكون جاريا مجرى
المشاهدات فان قال فبماذا تعلمون ان هذه الاخبار المتواترة لم يقع فيها تواطؤ ولا ما يقوم
مقامه قيل له نعلم انتفاء ذلك بانتفاء النقل فيه لان العدد الكثير والناس متى تواطؤوا على فعل
مخصوص في وقت مخصوص لم يجز ان يخفى ذلك في قدر من الزمان ولا بد من ان ينقل الحال فيه الا ترى ان اهل
بلد عظيم لا يجوز ان يتواطؤوا على اغلاق حوانيتهم في يوم بعينه او على حضور المصلى في يوم لم تجر العادة
بذلك فيه او ما يجري مجراه من الافعال لا يشك ذلك في قدر من الزمان وما يقوم مقام التواطي
كالخوف من السلطان اذا دعى الى الاطباق على فعل مخصوص وما يجري مجرى ذلك فلا بد فيه من سبب
ولا بد من نقل ذلك السبب في قدر من الزمان فاذا وجدنا الاخبار المتواترة عارية عن نقل
مواطاة دعت المخبرين الى الاطباق على الخبر وما يجري مجرى المواطاة على ما بيناه قطعنا على انتفائهما
ووجب ان نحكم بصحتها فان قال اذا كان يقدر ما ذكرتموه الاطباق على اختيار الكذب والجمع
العظيم طريقه العادة فلم لا يجوز تغيرها في بعض الاحوال قيل له لسنا نقول ان امتناع ذلك
لاجل العادة وانما نجعل العادة طريقا الى العلم بتعذره كما انا لا نقول ان امتناع اتفاق الصدق
في جميع ما يخبر به الانسان من الامور المستقبلة الحادثة الى يوم القيامة لاجل العادة وانما نعلم
تعذره من طريق العادة فاما ما اوردتموه عن ابراهيم والجواب عن اول ما احتج به المخالفون انه
قد بينا الفصل بين العدد الكثير والعدد القليل في اختيار فعل مخصوص في وقت مخصوص وان
كل واحد منهم على الانفراد يجوز ان يختار فعلا بعينه في يوم بعينه وان ذلك لا يجوز على الجمع
العظيم من غير داع مخصوص يدعوهم اليه ومثل ما قد علمنا ان كل واحد من اهل بلد كبير
كبغداد وما يجري مجراها يجوز عليه الانفراد ان يختار اكل طعام مخصوص في يوم بعينه

ولا يجوز ذلك على جماعتهم وكذلك ما يجري مجراه من التصرفات متى لم يدعهم داع الى ذلك وهو صفة
تكون داعية للكل وكذلك قد عرفنا من حال كل واحد منهم انه يجوز عليه ان يضل من يسترشده الى الجامع
وان يلبس عليه طريقه ولا يجوز على جماعتهم من غير داع يدعوهم اليه وبينا ان كون الكذب كذبا لا يجوز
ان يكون داعيا الى اختياره وانه لا اختيار الا لغرض يحصل فيه وان الصدق مخالف له في هذا الباب واذا
ثبت هذا بطل قولكم ان احادهم اذا جاز عليهم اختيار الكذب على الانفراد جاز ذلك على جماعتهم وكذلك
القول فيما ذكروه من اختيار القبح لان قبح بعضه لا يجوز ان يطبقوا على اختياره في وقت مخصوص
الا لداع يدعوهم اليه فكذلك القول في اختيار دخول بلد بعينه في وقت بعينه والجواب
عن الثاني انا قد بينا ان ما يجري مجرى الديانات هو فعل عما ذكرنا لان اعتقاد صحة المخبر عنه والتدين
له يدعوا الى الاطباق على الاخبار عنه واذا حصل لهؤلاء المخبرين اعتقاد صحة المخبر عن شبهة لم يمتنع ان
يجتمعوا على الخبر وان كان الاعتقاد فاسدا والخبر كذبا وليس كذلك هكذا اذا اخبروا عن شيء لا مدخل للبس والشبه
فيه ولا يكونوا قد اعتقدوه اعتقادا فاسدا كالمشاهدات وما يجري مجراها فقد بان الفرق بين الموضعين
وسقوط الالزام والجواب عن الثالث ان بعد ما ذكرناه من اتفاق الجمع العظيم على اختيار الكذب
في شيء مخصوص في وقت مخصوص معلوم بما بيناه وان صحة الوجه فيه من احوال العقلاء فيما يختارونه
ولا يجوز ان يقال ان ذلك يرجع الى الجنس او الى علة او عادة كما لا يجوز ان يقال ان ما عرفناه من بعد اطباق
العقلاء على التسوية بالنفس وما يجري مجرى ذلك بل بعد اختيار ذلك من كل واحد منهم من غير عرض وداع
يدعوا الى ذلك فما يرجع الى جنسهم او الى علة فيهم او الى العادة فكما لا يجوز اعتبار ما ذكروه من الجنس والعلة
والعادة في هذا الموضع فكذلك فيما ذهبنا اليه لان الحال فيهما جارية على طريقة واحدة فيما يختاره
العقلاء والجواب عن الرابع انا قد بينا الفرق بين الصدق والكذب في هذا الباب وان الصدق
يدعوا الى فعله وايثاره من حيث كان حسنا كسائر الافعال الحسنة فلا يمتنع ان يكون على الجمع العظيم
تصدقهم فيما يخبرون به داعيا لهم الى اختياره كما قد بينا ان على الجمع العظيم واهل بلد كبير تصدقهم في ان
ارشاد من يسترشدهم الى الجامع يدعوهم الى الاطباق عليه وليس هكذا الكذب لانه لا يدعو الى
اختياره من حيث كان كذبا وانما اختياره لغرض يحصل فيه فلا يجوز اجماع الجمع العظيم على الاطباق في الكذب
عن خبر مخصوص من غير داع يدعوهم اليه ولهذا لا يجوز اطباق بلد كبير على كذب من يسالهم عن طريق الجامع
ويسترشدهم اليه فقد بان ان الصدق مخالف للكذب في هذا الباب وان حمل احدهما على الاخر فاسد
والجواب عن الخامس انا قد شرطنا في صحة التواتر ان يكون المخبر عنه مما لا يجوز وقوع اللبس فيه
وشرطنا اتصال وبلوغ عدد المخبرين حدا مخصوصا في الكثرة والشرطان جميعا منتفيان عن خبر النصارى
في صلب المسيح عليه السلم لان اخبارهم بان المصلوب كان مسيحا من الامور التي يجوز وقوع اللبس فيها
اذ لا يمتنع القياس صورة بصورة ولا سيما في المصلوب لانه يحصل فيه من تغير الاحوال ما يمكن التلبيس
فيه ولا يمتنع ان يكون المصلوب الذي شاهدوه له شبه قوي بعيسى عليه السلم فاذا التبس حاله
على من شاهده من النصارى وقيل لهم انه المسيح والتبس بالبعد عنهم والحال الحال والامتناع تغير
الصورة معها لم يمتنع ان يلتبس الحال عليهم فيعتقدوا انه مسيح ويخبروا بصلبه والخبر عنه اذا جاز
عليه ما يجري هذا المجرى من التلبيس بحكم التواتر لا يصح فيه ما بيناه وقد قيل ان الله تعالى القى شبه
عيسى عليه السلم على ذلك المصلوب فكان خبرهم مستندا لا الى ما شاهدوه واما الشرط الثاني
فانه لم يثبت في خبرهم اتصالا لا كثرة عدد

المخبرين شرط في الطرفين جميعا الاول والاخر والنصارى وان حصلت فيهم الكثرة في الطرف الاخير
فلم يثبت حصولها في الطرف الاول بل قد روي ان من حضر منهم موضع المصلوب ومن يسندون
خبرهم اليه عددهم قليل لا يصح بشرط التواتر فيهم فقد وضح الجواب عما تعلقوا به من النصارى
مسألة كان شيخنا ابو عبد الله يذهب الى ان الامة اذا اطبقت على العمل
بموجب خبر لاجله وجب القطع على ان ذلك الخبر مما قد قامت به الحجة في الاصل وانه
ليس من اخبار الاحاد واحتج فيه بان المعلوم من عادة الصحابة انها انما كانت تجمع على
التمسك بالخبر والعمل بموجبه اذا كان طريقه العلم كالاخبار الواردة في اركان الصلوة واوقات
الزكوات ومناسك الحج فاما الخبر الذي لم يكن معلوما عندهم وكان طريقه الظن دون العلم فكان تقبله
قوم ويرده اخرون بحسب ما يغلب على ظنهم من حال الراوي وكونه على الصفة التي تقتضي قبول خبره مثل
خبر عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم تطيب لاحرامه قبل ان يحرم فانه قبله بعضهم ورده بعضهم لان
عمر رده وكذلك ابن عمر وخبر ابي سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق لان عليا عليه السلم
رده ولم يقبله وهكذا سائر اخبار الاحاد التي يطول ذكرها والعادة اصل من اصول الاخبار يرجع
اليها ويوجد حكمها منها قال ولا يلزم على هذا اطباق النصارى على صحة ما روي لهم من الخبر في قتل
المسيح عليه السلم لانا لا نقول ان ذلك عادة تجمع الامم وانما اختصت هذه العادة امة نبينا صلى
الله عليه وسلم على ما بيناه قال ولا يلزم عليه اطباق الصحابة على موجب خبر عبد الرحمن بن عوف في
اخذ الجزية من المجوس لانهم انما اطبقوا على هذا الحكم لا عن حكم به لاجل الخبر قال ويلزم على ذلك اجماعهم
على المسألة لطريقة الاجتهاد لان العادة التي ذكرناها انما ثبتت في الاخبار دون غيرها وقد ذهب الى
هذه الطريقة ابو هاشم واعتمد ما في اثبات حجة الاجماع والذي يذهب اليه غيرهما من اصحابنا وقد قال به
كثير من الفقهاء والمتكلمين ان اطباق الصحابة ومن بعدهم من الامة على موجب خبر الواحد لاجله غير ممتنع لانه
مما طريقه العمل والذي يدل عليه ان خبر الواحد اذا ثبت وجوب العمل به كما ثبت وجوب العمل بالاجتهاد
وبالعموم فلا يمتنع ان يطبقوا على موجبه لاجله كما لا يمتنع ذلك في الاجتهاد وفي العموم بين صحة هذا ان خبر
الواحد اقوى من الاجتهاد لانهم كانوا يتركون الاجتهاد ويعدلون عنه لخبر الواحد فاذا لا مانع من جواز
اطباقهم على خبر الواحد لاجله فان قيل اذا كان قبول خبر الواحد طريقه الاجتهاد فكيف تصح
اتفاق الجماعة على ذلك الاجتهاد فالجواب انه لا يمتنع ذلك كما لا يمتنع اطباق جماعة من الحكام على قبول الشهادة
الشهود وان كان طريق قبول الشهادة الاجتهاد فيتفق على ذلك حاكم بعد حاكم ويدل على ذلك انهم اجمعوا
على ان التقاء الختانين يوجب الغسل وتركوا ما كان يذهب اليه بعضهم من ان الماء من الماء لاجل خبر عائشة
وحدها لانهم لما اختلفوا في ذلك بعثوا اليها وسالوها عنه فلما روت فيه عن رسول الله صلى الله عليه
وجوب الغسل اخذوا بخبرها واجمعوا على ذلك وهكذا اطباقهم على وجوب اخذ الجزية من المجوس بخبر عبد
الرحمن بن عوف وكذلك خبر اهل قبا فانهم اطبقوا على قبول خبر من اخبرهم بتغيير القبلة وما قاله شيخنا ابو
عبد الله في ذلك فانه غير ممتنع لان صرف قول جماعتهم الى الخبر الذي احتجوا به احدهم به وهو الخبر اولى من صرف
ذلك الى تقليدهم له مع قيام الدلالة على وجوب العمل بخبر الواحد واطباق الصحابة على التمسك به
وعلى جهة الاشتراك كما هو الكتاب اذا اقتضى حكما من الاحكام فاطبقت الصحابة عليه وحكم به بعض الائمة
كان صرف اطباق سائر الصحابة عليه الى انهم اخذوه عن الكتاب اولى من صرفه الى انهم قلدوا واحدا
منهم حكم به فاما ما ادعاه شيخنا

ابو عبد الله من عادة الصحابة في هذا حاله عمر مسلم واذا لم يسلم ذلك لم يثبت الدلالة وما ذكره من الخبر
الذي قبله بعضهم ورده بعضهم فانه لا يدل على ان ذلك عادتهم في جميع اخبار الاحاد اذ لا يمتنع ان يكون رد
من رد ذلك منهم لا لكونه من اخبار الاحاد بل لامر اخر كما في خبر الرازي وما جرى مجرى ذلك الا ترى ان عليا
عليه السلام لما رد خبر ابي سنان الاشجعي بين انه انما رده لشي يرجع الى حاله لانه قال لا اقبل خبر اعرابي
بوال على عقبيه لا سيما وقد بينا اطباقهم على موجب اخبار كثيرة من اخبار الاحاد كخبر عبد الرحمن
وخبر عائشة وهذا يبين ضعف الطريقة الاولى **مسالة** ذهب عيسى بن ابان الى ان الخبر
الصحابة اذا احدوا بموجب بعض الاخبار وتمسكوا به وانكروا على من عدل عنه دل ذلك على صحته وما يحتج
به ان العدول عنه غير جائز واحتج فيه بما رواه ابو سعيد الخدري وعبادة بن الصامت من خبر
الصرف وما رواه عمر بها من خبر تحريم المتعة وقال لما اجمع اكثر الصحابة على العمل بموجبهما وانكروا على من
خالف فيهما صار كل واحد منهما حجة متبعة فاجمع التابعون على العمل بهما ولم يجوزوا المخالفة في ذلك في خبر
الرجم اضاعة في هذا المجرى لانه لم يعتد بمخالفة الخوارج فيه والذي يذهب اليه اكثر اهل العلم والفقهاء
والمتكلمين ان اتفاق كثير منهم على الخبر لا يوجب كونه حجة لان دليل الحق هو اجماع الكل منهم وقول اكثرهم
لا يكون اجماعا وحجة وليس في اطباق اكثرهم عليه دلالة على صحته والخلاف في هذه المسالة مبني على
اصل اخر وهو ان اتفاق اكثر الامة على القول مع مخالفة النفر اليسير لهم هل يكون ذلك اجماعا او لا فاذا ثبت
ان الاجماع هو اطباق الكل وان مخالفة الواحد والاثنين يؤثر في كونه اجماعا ويمنع منه قلت الشبهة
في هذه المسالة ونحن نبين الكلام في موضعه فاما ما يعلونه من خبر الصرف فانما اخذ به التابعون بعد
وعدلوا عن الخبر الاخر الذي رواه ابن عباس لشي يرجع الى التاويل لان ابن عباس اعتقد ان ما رواه قد
عارض ذلك الخبر فيتساويان لا يتعارض فيهما لان خبر عبادة وابي سعيد كان اشهر واظهر من خبره واما
المتعة فلا يمكن ان يقال ان القول بتحريمها على الخبر الذي رواه عمر ليس ماخوذ عن الخبر فقط فان
الاية تدل عليه وهو قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم الاية
واما خبر الرجم فالتعلق به بعيد لانه معلوم ضرورة كما نعلم من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم سائر
اصول الشريعة ضرورة فكذلك نعلم من دينه وجوب الرجم على الزاني المحصن وانه فعله وامر به فاما
خلاف الخوارج في ذلك فانه لا يقدح فيما قلناه لانهم لم ينكروا وقوع الرجم في ايام رسول الله صلى الله عليه
وسلم وامره بانه وانما الخوارج لان اصلهم فاسد وهو ان عندهم ان العمل انما يجب بما ينطق به
الكتاب فاما ما لا يدل عليه الكتاب على الجملة او التفصيل فانه لا يعمل به ومتى ورد في السنة
بما لم ينطق به الكتاب فانه يجب ان يحكم بانه منسوخ او انه كان مما يخص بحكمه النبي صلى الله عليه وسلم
دون من بعده **مسالة** ذهب كثير من شيوخ المتكلمين البصريين والبغداديين
الى ان التعبد بخبر الواحد لا يجوز عقلا والذي يذهب اليه شيوخنا المتكلمون وجل الفقهاء ان التعبد
به جائز وانه قد ورد وسنبينه واحتج القائلون بالمذهب الاول بوجوه منها ان التعبد
بالشرعيات انما يرد لكونها مصالح والفعل انما يكون مصلحة لصفة يختص بها وكونه على تلك
الصفة مما لا يظهر للمكلف مما يجري مجرى المشاهدة فلا بد من طريق به يعلم ذلك ليمكن فعله
على تلك الصفة ويفصل بينه وبين ما خالفه فيها وخبر الواحد لا يقتضي العلم وانما يتعلق
به الظن فلا يجوز ان يكون طريقا الى اثبات الافعال الشرعية من حيث

للمكلف ما هو مصلحة له من العبادة على سبيل القطع والعين وما يقتضي كونه مصلحة يجوز
ان يكون مفسدة وباب الادلة فانه لا يحسن منه الاقدام عليه وذلك يمنع من التعبد بخبر الواحد
لا يتميز
في الشرعيات ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم لما لم يجز العمل بقوله الا بعد ظهور
المعجز عليه ووقوع العلم بصدقه فيما اداه عن الله تعالى فيما يؤديه عنه ويكون خبره طريقا موصلا
الى قوله بان لا يقبل منه الا بعد العلم بصدقه فيما اخبر به والامتناع من الرجوع فيه الى الظن الذي يجوز
خلافه اولى ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم انما وجب عنه اعتبار المعجز الدال على
صدقه ليحصل العلم بما يخبر به وينزول الظن عنه وا من وقوع غلط في ذلك فاذا كان ما تضمنه
خبر الواحد لا يحصل النفس فيه وانما يحصل الظن لا يؤمن من وقوع السهو والغلط في ذلك لم
يجز قبوله ومنها ان الاقدام على فعل لا يامن الفاعل له كونه مفسدة لا يجوز كما ان الاقدام
على خبر لا يامن المخبر كونه كذبا لا يجوز ومنها انه لو جاز قبول خبر الواحد في بعض الشرعيات
جاز ذلك في جميعها حتى يكون جميع الشرعيات اصولها وفروعها ثابتا باخبار الاحاد ومنها
انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الافعال الشرعية جاز ان يتعبد بما يخبر الواحد الفاسق
اذا غلب على الظن صدقه فيما يخبر به ومنها انه لو جاز ان يثبت الافعال الشرعية بخبر
الواحد جاز ثبوت القران ومنها ان العمل من حقه ان يكون تابعا للعلم فاذا كان خبر
الواحد لا يقتضي العلم وانما يحصل عنده الظن لم يجز ان يعمل بموجبه والذي يدل على جواز
التعبد به ان الواجب في الفعل ان يزيح الله تعالى علة المكلف فيما كلفه لتحمله بان يمكنه
ومعرفة ذلك الفعل وصفته التي امره بايقاعه عليها بان ينصب دليلا يمكنه به ذلك
واي طريق كان من طريق الادلة على ما نعلمه تعالى من المصلحة في ذلك لا يسوغ منا ان نعين
طريقا دون طريق فنحكم بان الواجب نصبه دون غيره لانا لا نعلم المصالح واذا
ثبت هذا وكان خبر الواحد مما يصح ان يكون دليلا على المصالح التي تعبدنا بها كما
ان القران دليل فيها وكذلك السنة المقطوع عليها لم يمتنع ان يتعبد بالاحكام الشرعية
من جهته كما يجوز ان يتعبد بها من جهة القران والسنة المقطوع عليها فان قال وكيف يكون
خبر الواحد دليلا علينا ومكننا من العلم بها مع كونه طريقا للظن دون العلم واليقين
قيل له انما يكون خبر الواحد دليلا على ذلك بان بين لنا الرسول صلى الله عليه وسلم انما
ينهي الينا عنه من جهة اخبار الاحاد الذين لهم صفات مخصوصة فانه يلزمنا التمسك به وفعل
ما ورد الخبر بفعله والكف عما ورد بالاتيان عنه وان مصلحتنا متعلقة بذلك فيعلم حينئذ
وجوب العمل بخبر الواحد قطعا وان كان الخبر بنفسه لا يفيد العلم بالمخبر عنه وانما يقتضي
الظن ولا يمتنع ان يكون مما يعلم وجوبه ويتعبد ونقطع عليه مستندا الى طريق الظن ولا يقدح
ذلك في كونه معلوما الا ترى انا نعلم من جهة العقل وجوب التحرز علينا والكف عن كثير
من الافعال عند خبر من يخبرنا ان علينا ضررا عظيما في فعلها او عند حصول هذه الامارات
الظن وان كان الحاصل عند خبر هذا المخبر وعند حصول هذه الامارات الظن للضرر
دون العلم واليقين وهذا مثل خبر من يخبرنا بان الطريق التي نريد سلوكها

قد اجتمع فيها اللصوص او حصل فيها السباع فان العلم بوجوب التحرز من سلوكها علينا والكف عن ذلك
الى ان يستكشف حالها وان كان هذا الخبر يفيد الظن دون العلم وكذلك اذا غلب على ظن العاقل ان القعود
في بعض المواضع مما لا يؤمن فيه سقوط حائط عليه او طلوع عدو له لبعض الامارات فانه يعلم وجوب الانتقال
عنه وان كانت تلك الامارات مقتضية للظن دون العلم وهذه الطريقة حاصلة في الشرعيات ايضا
لانا نعلم وجوب الحكم على الحاكم بما يشهد به شهود لهم صفات مخصوصة وان شهادتهم تحصل عندها
الظن دون العلم اليقين فقد ثبت بهذه الجملة انه لا يمتنع ان يكون وجوب الفعل معلوما لنا وان كان
طريقه مستندا الى الظن وان يكون طريقه مقتضيا للظن لا يمنع من العلم بوجوبه يبين صحة ما قلناه
انا كما نعلم وجوب الفعل علينا وكونه صلاحا لنا بسماع الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله انه
واجب عليكم فكذلك نعلم وجوبه بان يقول ما اخبركم عني فلان بوجوبه فهو واجب عليكم وكما
نعلم وجوب ذلك بهذا القول فلو لم يعين المخبر وذكر صفته فقال كلما اخبركم عني من له صفة
كذا وكذا بانه واجب فاعلموا انه يجب عليكم لعلمنا وجوب ما يجري هذا المجرى كما نعلم
وجوبه بما تقدم اذ لا فصل بين هذا وبين ما تقدم في حصول العلم بوجوب الفعل وهذا صورة
ما بيناه في خبر الواحد اذا عرفنا الرسول صلى الله عليه وسلم وجوب الرجوع اليه والعمل بموجبه
فقد بان جواز ورود التعبد به فان قال قائل ان كان ما ذكرتم يدل على وجوب الفعل عند خبره
فيجب ايضا ان يدل على انه لا يصح عليه الخطا والسهو فيما يخبر به قيل له لا يجب ذلك لان وجوب
العمل عند بعض الامارات لا يوجب كون تلك الامارات صحيحة ومنفية عن السهو
والغلط لما بيناه عقلا وشرعا وقد علمنا ايضا ان الافعال الشرعية التي تعبدنا بها منقسمة فمنها
ما نعلم وجوبه ونعرف اليه النص بطريقه ومنها ما نعلم وجوبه ولا نعرف اليه نصا بطريقه
فالاول الحكم الحاكم بشهادة الشهود مع علمه بالمحكوم به والثاني الحكم بشهادة فقط من
دون علمه بصورة المحكوم به فان قال ما انكرتم من يقول لكم ان العمل بما يثبت بخبر الواحد على ما
ثبت بالشهادات لا يصح لان الشهادات انما تتناول منافع الدنيا ومضارها دون
المصالح الدينية ولا يمتنع ان يعمل فيما يتعلق بمنافع الدنيا ومضارها على غالب الظن وليس كذلك
الافعال الشرعية التي هي مصالح الدين على ان ما يجب بالشهادات لا يمتنع ثبوته على سبيل
الصلح والتبرع من المالك به والشرعيات لا تجري هذا المجرى فلا يجوز ان يعتبر في طريقها ما يعتبر في
هذه الاحكام فيجري مجرى الشهادات قيل له ليس الامر كما ظننتم لان في الاحكام التي تثبت
بالشهادات ما يختص مصالح الدين كقطع السارق واقامة الحدود ولا يصح ذلك بسبيل
سائر الافعال الشرعية فاذا جاز ان يتعبد في وجوبه بما طريقه الظن لم يمتنع ذلك في سائر
الشرعيات وكذلك القول في الاقرار بما يجب عند الحدود وان اقرار المقر به لا يوجب العلم بوجوبه
وانما يوجب الظن ولا يمنع ذلك من العلم بوجوب اقامة الحد عليه وقد علمنا ايضا ان العامي
متعبد بالرجوع الى العلماء في الفتاوى التي يتبين من جملة الظن الذي يؤدي اجتهادهم اليه دون العلم
فقد وقع التعبد بالظن فيما لا اشكال في كونه من مصالح الدين والجواب عن اول ما
احتج به المخالفون في هذه المسألة ان المصالح التي نتعبد بفعلها لا بد من ان تكون معلومة
لنا بحسب ما قالوه ولكنا نعلم تارة على سبيل التفصيل بان ينص علينا باعيانها وتارة يعلم بان

يدل على صفتها لان قول النبي صلى الله عليه وسلم جميع ما يخبركم عني بوجوبه مخبر صفته كذا فيجب عليكم
بوجوبه ابو درداء ومن يجري مجراه فانه واجب عليكم وما خبركم بتحليله فهو حلال لكم او جميع ما يخبركم
عنه بتحريمه فهو حرام عليكم ومصلحتكم متعلقة باخباره فانه قد يمكنه ان يعلمنا هذه الافعال وبعضها وقوع
العلم بالمحلل منها والمحرم فقد بطل ما ظنوه من ان ما ثبت من جهة خبر الواحد لا يجوز ان يكون وجوبه
وكونه صلاحا معلوما لنا ولا يمكنهم ان يقولوا ان النبي صلى الله عليه واله وسلم اذا قال هذا القول
وقع لنا العلم بصدق المخبر فلذلك نعلم حال الفعل في وجوبه وكونه صلاحا لنا لان هذا القول من
الرسول صلى الله عليه واله وسلم لا يعلمنا حال المخبر في صدقه ولا كذبه وانما يفيد ان اخباره بذلك امارة
لنا في وجوب الفعل وكونه صلاحا فلا يمتنع ذلك من تجويز السهو والغلط على الراوي كما انه اذا
قال ما يشهد به ذوا عدل منكم فالحكم بموجبه واجب عليكم فانا انما نعلم بهذا القول وجوب
الحكم عند شهادتهما ولا نعلم صدقهما فيما يشهدان به والجواب عن الثاني ان النبي صلى الله
عليه واله وسلم انما وجب اعتبار المعجز الدال على صدقه فيما ينقل عنه لانه اصل السمع والسمع
كون السمع دليلا الا في جملته فلا بد من حصول العلم بكونه صادقا حتى يصح الرجوع اليه فيما
يؤديه الينا ويعرفنا من الشرعيات اذ ليس هناك دليل اخر سمعي يصح ان نعلم به وجوب
ما يؤديه الينا وكونه مصلحة لنا وليس هكذا ما يثبت بخبر الواحد لان هناك دليلا
سمعيا يدلنا على وجوب التمسك به والعمل بموجبه والجواب عن الثالث ان
الرسول صلى الله عليه واله وسلم لو لم يثبت التمسك والقطع بما يؤديه ويخبر به ولم يحتمل النقص
فيه لما كان هناك دليل يصح ان نعلم به وجوب شيء من الشرعيات وليس كذلك خبر الواحد
لان جواز السهو عليه وحصول الظن بخبره دون اليقين لا يمنع من العلم بوجوب ما يتضمنه
جملته ويتضمنه خبره من الافعال الشرعية من حيث يستند الى اصل معلوم وهو امر الرسول
صلى الله عليه واله وسلم بالعمل به على ما بيناه والجواب عن الرابع انه لو لم يتقرر
في العقول قبح الاخبار بما لا يامن المخبر كونه كذبا لجوزنا ورود التعبد به ولكن العقل قد دل على
قبحه في الخبر على ان شرط حسنه حصول العلم بانه صدق وان الظن يجوز كونه عن كذب لا يوثر
فيه والافعال الشرعية فان وجوبها وكونها صلاحا لنا يصح ان نعلم وان لم نعلم صحة الطريق
التي تثبت بها كثبوت الحكم بالاقرار وشهادة الشهود وان لم نعلم صدقهم ورجوع المستفتي
الى المفتي فيه وثبت ان للظن تاثيرا في حسن افعال كانت لا تحسن لولاه وان الافعال في
هذا الباب مخالفة للاخبار والجواب عن الخامس ان التعبد في جملة الشرعيات بخبر
الواحد يجوز عقلا ولكن الشرع ورد على خلاف ذلك فمنه ما طريقه التواتر الموجب
للعلم ومنه ما وقع التعبد فيه بخبر الواحد المفضي الى غالب الظن وبالاجتهاد وكذلك نقول
في النسخ انه لو كان يجوز التعبد فيه بخبر الواحد وقد وقع ذلك في صدر الاسلام ثم منع الشرع
منه والجواب عن السادس انه لو ورد التعبد بقبول خبر الفاسق اذا غلب على
الظن صدقه فيما يخبر به لعلمنا بذلك واجريناه مجرى خبر العدل كما نعمل على خبره في قبول الهدايا
وفي كثير من المنافع والمضار ولكن السمع لم يرد به بل منع منه ولهذا اختلف اهل العلم في
ذلك فمنهم من جوز قبول خبر الفاسق من جهة التاويل وجعله جاريا مجرى الديانات

فان قيل اذا قلتم ان لا عيننا في هذا الباب بورود التعبد فهل تجوزون ورود التعبد بقبول خبر من يعرف بالكذب ويغلب ذلك عليه قيل له لا يجوز ذلك لان من شرط حسن الافعال الشرعية ان يكون عن علم او ظن حاصل عن امارة مخصوصة ليتميز الدليل عما ليس بدليل وما هو حق عما ليس بحق ولا يلتبس احد الامرين بالاخر كما يجب ذلك فيما يتعلق بالمنافع والمضار عقلا وليحصل هناك وجه يصح ان يتعلق به المصالح فينفصل عما لا يجوز ان يكون مصلحة لان خلاف هذه الطريقة يؤدي الى ان المصالح تكون موقوفة على اختيارنا وتابعة لما نفعله وقد عرفنا فساد ذلك ومن يعرف بالكذب فانه حده لا يجوز ان يكون امارة لصحة ما يخبر به فيحصل الظن عنده والجواب عن السابع ان قولهم في ثبوت القران بخبر الواحد ان ارادوا القران الذي يختص بالاعجاز وكونه دالة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فان ثبوته بخبر الواحد محال لانه يجب ان يثبت على وجه يفضي الى العلم بالنبوة وهذا العلم لا يجوز حصوله بما يثبت بخبر الواحد الذي يفيد الظن دون العلم وان ارادوا به قرانا قدره لا يسمى الاعجاز والدلالة على النبوة فانه لا يمتنع ان يثبت بخبر الواحد كما يثبت سائر ما يتضمنه او العمل بحكم من جهة خبر الواحد والجواب عن الثامن ان العمل يجب ان يكون تابعا للعلم كما قالوه لكنا قد بينا ان ما يثبت بخبر الواحد تابع للعلم ومعلوم وجوبه علينا وكونه صلاحا لنا وهذا الوجه وسائر الوجوه التي تقدمت تنتقض عليهم بالحكم بالشهادات ورجوع العامي الى المجتهد والوجه الذي ساه (؟) فيما مضى ذلك فقد بينا على الطريقة فيه والله اعلم

مسألة قد مر الكلام في جواز ورود التعبد بخبر الواحد عقلا وبينا فساد قول من يمنع منه من جهة العقل فاما القائلون بجواز ورود التعبد والعمل بمقتضاه فقد ذهب بعضهم الى المنع والعمل لان العبادة لم ترد بذلك قالوا وقد ورد السمع ايضا بالمنع منه وهو قول بعض من المتكلمين وبعض اصحاب الظاهر كالقاساني وغيره والذي يذهب اليه عامة الفقهاء وجوب العمل بخبر الواحد على شروط مخصوصة وهو قول ابي هاشم واليه ذهب شيخنا ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن الكرخي والشافعي فقد نصر هذا القول وبسط الكلام فيه في كتاب الرسالة واحتج القائلون بالمذهب الاول بوجوه منها ان الكتاب قد دل على المنع من العمل به وهو قول الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله الا من شهد بالحق وهم يعلمون قالوا فاقتضت هذه الايات حظر العمل بما لا يعلم كونه حقا وما يرد به خبر الواحد فانه لا يعلم كونه حقا من حيث يجوز عليه الكذب والنسيان والغلط ومنها قول الله تعالى ثم يحكم الله اياته قالوا فاخبر الله تعالى بانه قد احكم اياته والادلة هي اياته قالوا فيجب ان يكون قد احكمها وكونها محكمة يقتضي افادتها للعلم وانتفاء السهو والغلط عنها ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فعلل تعالى منع قبول قول الفاسق بعلة يجب ان يكون العدل مشاركا له فيه اذا كان منفردا وهو قوله ان تصيبوا قوما بجهالة لان خبر العدل اذا كان واحدا لا يؤمن فيه ذلك كما لا يؤمن في خبر الفاسق ومنها ان قبول خبر الواحد يؤدي الى العمل بالمتضاد اذ لا يمتنع تعارض اخبار الاحاد وتنافي مقتضاها من الاحكام ومنها ان ادلة الشرع لا بد من ان تكون محصورة مضبوطة حتى لا يراد منها ما ليس منها ويمكن الرجوع اليها في تعرف الاحكام والعمل باخبار الاحاد يمنع ذلك لانها لا تنحصر ومنها ان الاصول الشرعية يجب ان تكون معلومة وان تكون لها غاية ينتهي اليها المتمكن من استنباط الفروع منها والتعبد بخبر الواحد

يمنع من ذلك لان المستنبط يجوز ان يكون اصل غير الاصل الذي يستنبط منه حكم الفرع ولم يبلغه فعلمنا ان التعبد لم يرد به والذي يدل على وجوب العمل بخبر الواحد اجماع الصحابة عليه لانا نعلم بالاخبار المتواترة انهم كانوا يعملون بها في احكام الشريعة ويرجعون اليها ويطلبونها عند النوازل ويحكمون فيها بمقتضاها من حيث لا يمكن احد يتهم في سلوك هذه الطريقة ولا اختلاف فيهم من عامل بها وبين مصوب لمن يعمل بها الا ترى ان عمر لما اشتبه عليه حكم المجوس وقال ما ادري كيف اصنع بهم وانشد الله امرءا سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه قولا ان يذكره فروى عبد الرحمن بن عوف عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب اخذ بذلك وعمل عليه ورجع في توريث المرأة من دية زوجها الى خبر الضحاك بن سفيان وترك ما كان يذهب اليه في ذلك من طريق الرأي واخذ ايضا بخبر حمل بن مالك في الجنين وقال كدنا ان نقضي فيه برأينا ورجع عما كان يذهب اليه من المفاضلة في دية الاصابع لانه كان يذهب الى ان في الابهام خمس عشرة من الابل وفي الخنصر ستا وفي البنصر تسعا وفي كل واحدة من الاخريين عشرا فلما اخبر عن كتاب عمرو بن حزم بان النبي صلى الله عليه وسلم اوجب في كل واحدة منها عشرا من الابل اخذ بذلك ورجع عن رأيه وكذلك ابو بكر اخذ في ميراث الجدة بخبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة وخبر الاثنين لا يوجب العلم وان وجب حد التواتر بل حكمه حكم خبر الاحاد ورجع عن حكم كان قد حكم برأيه لما اخبره بلال بان النبي صلى الله عليه وسلم حكم في مثله بغير ذلك والمشهور عن امير المؤمنين علي عليه السلام انه كان يعمل على اخبار الاحاد ويحتاط فيها لانه روي عنه انه قال كنت اذا سمعت حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم نفعني الله بما شاء منه واذا سمعته من غيره استحلفته فاذا حلف صدقته وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر فاخبر بانه كان يعمل على اخبار الاحاد وانما كان يحتاط في ذلك بان يستحلف بعضهم فاذا كان الراوي ممن لا يحتاج الى الاحتياط عليه اخذ بخبره من دون اليمين وقد روي العمل باخبار الاحاد عن سائر اعيان الصحابة كعثمان وابن عباس وغيرهم من الصحابة فقد صح بهذه الجملة اطباقهم على التمسك بخبر الواحد وثبت وجوب العمل به فان قال قائل من اين لكم ان كل الصحابة قد عملوا به حتى يمكنكم ادعاء الاجماع عليه وهبنا سلم لكم ما ذكرتموه من عمل من تسمونه فمن اين ثبت الاجماع عليه وعمل بعضهم لا يكون اجماعا قيل له انا لم نعتمد في اجماعهم على ذلك على عمل جميعهم به وانما قلنا ان بعضهم قد عملوا به والباقون لم ينكروه ولم يخالفوهم في سلوك هذه الطريقة وجماعتهم بين عامل به وبين مصوب له في ذلك من حيث لم يظهر خلاف ولا نكير مع سلامة الاحوال فاقتضى ذلك اجماعهم عليه وذلك يوجب كونه صوابا لانه لو لم يكن صوابا لكانوا قد اجمعوا على الخطأ من حيث ان بعضهم فعله وبعضهم لم ينكره مع سلامة الاحوال وسائرهم وقيام الدلالة على كون الاجماع حجة يمنع من ذلك فان قال فهذه الاخبار التي استشهدتم بها اخبار الاحاد ايضا فمن اين صح لكم العلم بصحتها وكيف يستدل على صحة اخبار الاحاد باخبار الاحاد قيل له انا لم نعلم استعمالهم اخبار الاحاد في عملهم بخبر الواحد ورجوعهم اليها في الاحكام الشرعية ورجوعهم اليها عند النوازل بهذه الاخبار التي ذكرناها

وانما علمنا ذلك على سبيل الجملة بالاخبار المتواترة التي هذه الاخبار منها وانما ذكرناها لانها تفصيل
تلك الجملة وهي من الطرق التي عندها وقع لنا العلم بتلك الجملة فذكرناها اشارة الى طرق ذلك العلم
وتنبيها عليها ولا يمتنع ان يعلم حال من الاحوال على سبيل الجملة وان لم يكن تفصيله على سبيل التعيين
معلوما كما قد علمنا من حال عوام المسلمين على الجملة بأسرهم انهم يرجعون في الفتاوى الى فقهائهم
وعلمائهم فان سألنا عن تفصيل ذلك وحال احادهم فيه لم نعلمه ولم يمكنا في كل واحد منهم الاشارة
اليه بعينه لانا لا نعلم كل واحد من المستفتين في الحادثة التي وقع الاستفتاء فيها وانتفاء العلم بتفصيل
ذلك وكون الخبر فيه على سبيل التعيين من اخبار الاحاد لا يمنع من وقوع العلم به على سبيل الجملة وكذلك
القول فيما علمناه من عمل الصحابة باخبار الاحاد على سبيل الجملة لانا نعلم ذلك كما نعلم حدوث الحوادث
ووقوع النوازل في ايامهم وشروعهم في تعرف احكامها واختلافهم فيها وان لم يحك آحادها
بأعيانها بالتواتر الذي يوجب العلم ونحن نعلم انهم كانوا يعملون بالخبر الذي يرويه من هو ثقة عندهم
فيما يتعلق بالاحكام الشرعية ولا يطلبون التواتر فيه الا ترى انهم كانوا يرجعون الى ازواج النبي صلى
الله عليه وسلم في تعرف الحكم في كثير مما كانوا يختلفون فيه وكانوا يسألون بهذه الطريقة ويبين
ذلك وانهم بها وعن سبيلها ولا يمتنع ايضا ان يكون اخبار الاحاد التي لا يحصل لنا العلم بصحة كل واحد
من مخبرها على انفراده يوجب العلم في بعض الاحوال على سبيل الجملة الا ترى ان مخبرا لو اخبرنا بان احدى
الطوائف في الجامع اتكف على طائفة اخرى امرا من الامور ثم اخبرنا آخر بان هذه الطائفة سبت
الاخرى ثم اخبرنا ثالث بانها ضربت الاخرى ثم اخبرنا رابع بانها اخرجت الاخرى من الجامع ثم اخبر خامس
بعض ما يجري مجرى ذلك من تعدي احداهما على الاخرى لما امتنع ان يقع لنا العلم عند اخبارهم بحصول فتنة
في الجامع ووقوع خصومة بين الناس فيه وان لم يقع العلم بصحة ما اخبر به كل واحد منهم على سبيل
التفصيل وامثلة هذا الباب كثيرة واذا صح هذا لم يمتنع ان يقع لنا عند هذه الاخبار التي نصت على الصحابة
في الاحكام المختلفة التي ذكرناها العلم بانهم كانوا يستعملون اخبار الاحاد في الاحكام الشرعية ويتمسكون بها
على سبيل الجملة وان لم يحصل لنا العلم بكل واحد منها على التفصيل وهذا بين فان قال قد روي عنهم انهم ردوا
اخبار الاحاد كما روي انهم عملوا بها الا ترى ان عمر رضي الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس في ان النبي صلى
الله عليه واله وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ورد ابو بكر وعمر رضي الله عنهما خبر عثمان في ان النبي صلى الله
عليه وسلم اذن له في رد الحكم الى المدينة وامير المؤمنين علي عليه السلام رد خبر ابي سنان الاشجعي في قصة
بروع بنت واشق الى غير ذلك من الاخبار التي ردوها فهلا دل ذلك على ان اخبار الاحاد لا يجب العمل
بها قيل له ما ذكرته لا يعترض دليلنا ولا يقدح فيه لان عمدتنا ان قبول من قبل منهم اخبار الاحاد
وترك النكير عليهم يكفي ذلك يدل على وجوب العمل به من الوجه الذي بيناه وردهم بما ردوه منها لا يدل
على المنع من قبول خبر الواحد والعمل به على ما يذهب اليه لانا لم نقل ذلك ان كل خبر يجب قبوله والعمل
به وانما يجب قبول ذلك اذا حصل على شرائط مخصوصة وطريق قبوله واعتبار شرائطه الاجتهاد
فلا يمتنع ان يختلف الحال في قبوله بحسب اختلاف الاجتهاد فيه ولا يقدح ذلك في وجوب قبوله
على الجملة عند حصول شرائطه كما ان اختلاف الحكام في قبول الشهادات وردهم لبعضها واختلافهم
في ذلك لا يقدح في ثبوت الشهادات ووجوب الحكم بها على الجملة عند حصول شرائطها
بحسب اختلاف الاجتهاد في ذلك فقد صار قبولهم ما قبلوه من اخبار

الاحاد دليلا على ما ذهب اليه من وجوب العمل بها بما شاع من قول ... بها وليس في ردهم ما ردوه دلالة
على ان خبر الواحد لا يجوز العمل به من حيث احتمل ان يكون الرد لوجه سوى المنع من العمل به على ما سواه من
الشهادات وكذلك القول في القياس الا ترى ان ترك القياس في مواضع كثيرة اما لان الموضع لا يصلح
فيه القياس او لان ذلك القياس بعينه فاسد لا يدل على فساد القياس في اصله وكونه غير دليل في
الاحكام الشرعية فان قال فما العلة التي لاجلها ردوا هذه الاخبار اذا كان العمل باخبار الاحاد
واجبا عندهم قيل له لا يمكننا ان نقول انهم عدلوا عنها لان نقلتها لم يكونوا من اهل العدالة عندهم ولا
يمكن ان يقال انهم ردوها لوجه لا يعقل فلم يبق الا ان يكون وجه ردها انها اخبار الاحاد فيقال
له اذا ثبت ما بيناه انهم قبلوا اخبار الاحاد علمنا انهم لم يردوا هذه الاخبار للوجه
الذي ذكرتم وهو كونها من اخبار الاحاد وعلمنا انهم ردوها لوجه اخر ادى اجتهادهم لاجله
الى ردها وان لم نعلم ذلك الوجه فلو لم نعين الوجه في هذا الباب لكان السؤال ساقطا
فكيف والوجه ظاهر في ذلك على ما وردت الرواية به اما خبر فاطمة بنت قيس فقد قال فيه
عمر ما دل على انه انما رده لانه اتهمها انها لم تضبط الباب الذي روت فيه لانه قال لا ندع كتاب
ربنا وسنة نبينا لقول امراة لعلها نسيت عليه فاوما الى الوجه الذي رد خبرها فان قيل
فقد روي انه قال لا ندع كتاب ربنا لقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت فالجواب
انا اذا جمعنا بين اللفظين وعلمنا انه كان يعمل على اخبار كثيرة من اخبار الاحاد لم يقع العلم بها
ولم يتحقق صدقها علمنا ان المراد باللفظ الاخر هو المراد بالاول وهو الايماء الى قلة الضبط دون
كونها الكذب علينا لان هذا ما قض قبول سائر اخبار الاحاد التي لا يؤمن الكذب فيها واما رد
ابي بكر وعمر خبر عثمان في باب الحكم فالوجه فيه انهما قالا له انك شاهد واحد واجريا الباب الذي
اخبر به عثمان مجرى الحقوق التي يحتاج فيها الى شاهدين ولم يجرياه مجرى العبادات التي يقبل فيها
اخبار الاحاد فان قيل فما الوجه في اجرائهما ذلك مجرى الحقوق وحمل خبر عثمان على حكم
الشهادة دون حكم الاخبار فالجواب انه لا يمتنع ان يجري ذلك مجرى الحقوق دون العبادات فيه
لما كان الحكم يخص شخصا مخصوصا ويتعلق بمنافعه فاشبه سائر الحقوق التي تختص الاعيان
دون العبادات التي تعم المكلفين واما رد علي عليه السلام خبر ابي سنان الاشجعي فقد قيل فيه وجه
انه انما رده لحاله يقدح في عدالته وهو تركه لما يجب من اعانته من احكام الطهارة فصار
ما استند للتابعين من قبولهم اخبار الاحاد ان يكون اصلا اولى للظاهر الذي لا يجوز صرفه عن حقيقته
وليس هكذا ردهم لما ردوه لانه يحتمل ما ذكرناه كاحتماله لما ذهبوا اليه فلم يسلم كونه دليلا على
مذهبهم ومعارضا لدليلنا من الوجه الذي بيناه فان قيل ولم قلتم انهم انما عملوا بخبر
هذه الاخبار لاجلها دون امر اخر اعتبروه قيل له انا علمنا انهم قبل سماع هذه الاخبار
لم يحكموا بما حكموا به وعند سماعها حكموا بذلك ولم ينقل انهم اعتبروا امرا سواها فوجب
ان نقطع على انهم انما حكموا بذلك لاجلها ولا يجب القطع على انهم حكموا بموجب السنة
المقطوع عليها لاجلها لموجب الا انه لاجلها مثل هذه الطريقة وكما اذا روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم سها فسجد وجب ان نقطع على انه سجد لاجله واذا ثبت ان الاحكام

نفوذ الحكم عند حصول الشهادة وثبوت العدالة وجب القطع على تعلق الحكم بذلك فلو سلك
هذه الطريقة في اثبات ادلة الاحكام وعللها واسبابها وشروطها لما كان لنا طريق الى معرفة
شيء منها اذ يمكن ان يدعى في كل ما تعلق به الحكم به ظاهرا من دليل او علة او شرط انه لم يتعلق به
وانما تعلق بامر اخر لم ينقل الينا وهذا ظاهر الفساد فان قال ما تنكرون من ان يكون هذه الاخبار
التي عملوا عليها متواترة عندهم قيل له لا يصح هذا لامرين احدهما انا كما علمنا اختلافهم في
الحوادث التي حدثت نعلم ايضا انهم كانوا يختلفون في قبول الاخبار الواردة فيها فمنهم من يقبله
ومنهم من لا يقبله فتواخر بحسب اجتهادهم في الشرائط التي يجب معها قبول الاخبار ولو كانت
هذه الاخبار متواترة وجب ان يشتركوا في العلم بصحتها وقد علمنا ايضا ان من كان يقبل
منها ما يرده صاحبه لم ينكر على الراد رده ولا ادعى عليه انه قد رد المتواتر الذي يدفع العلم به
وخالف فيما لا يجوز المخالفة فيه وهذا يبين ان هذه الاخبار لم تكن صورتها صورة المتواتر عندهم
والثاني انه قد ثبت ان كثيرا من هذه الاخبار لم يعرفه اعيان الصحابة الا بعد البحث والتلبث
كما روي عن عمر انه كان يقول في امر المجوس انشد الله من سمع في ذلك شيئا ان يذكره حتى ذكر له عبد
الرحمن بن عوف الخبر الذي رواه وكذلك القول في سائر الاخبار التي ترك رايه عند سماعها
ورجع عنه لاجلها وكل هذا يدل على ان هذه الاخبار لم تكن مشهورة عندهم وانما سمعوها
ممن رواها في الحال وذلك يمنع من كونها متواترة لان التواتر لا يجوز ان يختص بمعرفته واحد حتى
يخفى حاله على سائرهم ولا سيما اعيانهم والمقدمون في العلم والفضل منهم فان قال ما تنكرون من ان
يكونوا انما تذكروا عند ورود هذه الاخبار ما كان تقدم لهم العلم به عرفوا قيل له قد بينا ما يمنع
من هذا التجويز لانهم انما يقبلونها بعمل من استفاد الحكم من جهتها فانه قد ظهر منهم من استعمال الاجتهاد
وسلوك مسلك الاحتياط في قبولها وتقبل البعض ورد البعض وترك انكار من قبل على من
ردها ما ظهر وذلك يدل على انها لم تكن معلومة عندهم ويدل ايضا على وجوب العمل بها
اطباق التابعين بعد الصحابة على ذلك فقد ظهر عنهم العمل به ولم يحك عن احد من اهل العلم في ايامهم الخلاف
فيه وقد حكى الشافعي في كتاب الرسالة وعيسى بن ابان في كتاب الحجة هذا القول عن جماعة اعيان
التابعين وذكر من اهل المدينة علي بن الحسين ومحمد بن علي عليهما السلام وسعيد بن المسيب
وعروة بن الزبير والقسم بن محمد ومحمد بن جبير بن مطعم وابا سلمة بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد
ويزيد بن طلحة وسليمان بن يسار ومن اهل مكة عطا وطاوسا ومجاهدا وابن ابي مليكة ومن اهل
الشام مكحولا وعبد الرحمن بن غنم ومن اهل البصرة الحسن وابن سيرين ومن اهل الكوفة
مسروقا وعلقمة والاسود بن يزيد فاذا ثبت اطباقهم على ذلك ولم يحك عن احد من اهل العلم
انه خالفهم في ذلك وجب ان يحكم بكونه اجماعا في زمانهم اذ لو كان هناك مخالف لهم وجب ان
يذكره من يتكلم في المسالة والمخالفين فيها بعد ويعترض به استدلال من استدل باجماعهم
على ذلك ويدل على ذلك ايضا ما ثبت من انفاذ النبي صلى الله عليه وسلم الرسل والعمال
والسعاة الى الاطراف التي ابعدهم اليها لتعليم الناس احكام الشريعة واستيفاء الحقوق
الواجبة في اموالهم وامره بالرجوع الى قولهم والعمل على حدهم وان كانوا احادا لا يقع العلم بخبرهم
ويبين صحة ذلك ايضا ما ثبت من انحراف

اهل قبا عن القبلة التي كانوا متوجهين اليها حين بلغهم النداء ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
قد انحرف عنها وكان المبلغ واحدا وكل هذه الوجوه دالة على صحة ما ذهبنا اليه من وجوب العمل
بخبر الواحد والجواب عن اول ما احتج به المخالف ان الايات التي ذكروها لا دلالة فيها على
المنع من العمل بخبر الواحد لان وجوب العمل به معلوم ماخوذ من طريق القطع واليقين كما ان
وجوب العمل بشهادة الشهود اذا كانوا على صفات مخصوصة معلومة وكذلك وجوب
العمل على العامي بما يفتيه به المجتهد وقد اوضحنا الكلام في هذه الطريقة فيما تقدم والجواب
عن الثاني انه لا تعلق لهم بظاهر الاية لان قوله تعالى ثم يحكم الله اياته انما اراد به ايات القران دون
سائر الادلة واخبار الاحاد وما جرى مجراها لا يدخل فيها الا ترى الى سياق الاية وهو قوله تعالى وما
ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي
الشيطان ثم يحكم الله اياته فدل على ان المراد بالايات التي يحكمها الله تعالى هو ما تقدم ذكره من القران
ثم لو سلمنا ان سائر الادلة داخلة تحت قوله تعالى ثم يحكم الله اياته لما صح ما ذهب اليه لان
الادلة الدالة على وجوب العمل بخبر الواحد محكمة مقطوع عليها وقد بينا انتفاء الغلط
والفساد عليها والدالة على وجوب العمل محكمة والجواب عن الثالث ان الاية
انما نزلت في قصة مخصوصة على ما ذكر العلماء بالتفسير وذلك ان الوليد بن عقبة اخبر رسول الله صلى
الله عليه وسلم بارتداد قوم كان وجهه اليهم مصدقا وكذب فيه فنزلت الاية في تكذيبه
والتوقف في خبر من يجري مجراه واذا كانت الاية خاصة على ما ذكرناه لم يصح ان يستدل بها
في امر اخر على ان القصة التي وردت الاية فيها وهي ان يرتد طائفة من الناس لا يعمل فيها على خبر
الواحد واما قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فانه اذا كان المقصود به هذه القصة المخصوصة
التي لا يجوز قبول خبر الواحد فيها لم يصح تعلقهم به في غيرها ثم لو سلمنا ان هذه الاية محمولة على ظاهرها
لكان صرفها عن ظاهرها بضرب من التاويل واجبا في مذهبنا ومذهبهم لان الحكم بشهادة الشهود
لا يؤمن فيه اصابة قوم بجهالة ثم لا يمنع ذلك من وجوب الحكم وثبوته فكذلك ما ذهبنا اليه
في خبر الواحد والجواب عن الرابع ان القول بوجوب العمل بخبر الواحد لا يؤدي الى ما
ذكروه من العمل بالمتضادات لان الخبرين اذا تعارضا وتنافيا بظاهرهما فالواجب فيهما احد
الاقسام اما التاويل ان امكن او حمل احدهما على النسخ ان دل دليل عليه او القول بالتخيير في
حكمهما ان ثبت ذلك او الترجيح ان دل دليل عليه او اسقاطهما وسيجي الكلام في تفصيل
ذلك وهذا يبين ان ذلك لا يؤدي الى العمل بالمتضادات والجواب عن الخامس
ان كون خبر الواحد غير منحصر لا يؤدي الى ان يكون ادلة الشرع غير محصورة فيمكن ان يرد فيها ما
ليس منها لانها محصورة بالصفة والشرائط وان لم تكن محصورة بالعدد فما خرج عنها من الاخبار
علم انه لا يصح كونه دليلا وهذا يسقط ما توهموه والجواب عن السادس ان
لا نسلم انه يجب ان يكون جميع الاصول الشرعية معلومة للمستنبط وانما
يجب ان يكون الاصل الذي يستنبط منه حكم الفرع معلوما له ويجوز ان يكون هناك اصل
اخر لم يبلغه لا يمنع من ان يحكم في الفرع بما تقتضيه اجتهاده واستدلاله من الاصول التي علمها
لا ساعة الوقت الذي لا يكون الاصول عند الرجل فيه ومضطرب وعلى هذه

فمن سمله فانه يجوز ان يكون تحريه ضرب من الاحتياط ليتعرف الحال من غيره ولا يدل ذلك على انه
لو لم يسمع الا خبره لكان لا يحكم بخبره كما ان الحكام ربما احتاطوا في الاستزادة من الشهود
في بعض الاحوال وعند كثير من الاحكام وان وجبوا الحكم بشهادة الاثنين من دون حصول
الزيادة وايضا فان قبول خبر الواحد طريقه الاجتهاد و[illegible] ان يؤدي الاجتهاد في بعض
الاحوال في حكم بعض الحوادث وعند خبر بعض المخبرين الى ان لا يقتصر على خبر الواحد وكذلك
الحوادث فعل عمر عند خبر ابي موسى الاشعري وقد قال كثير من اهل العلم انه انما لم
يقتصر على خبر ابي موسى لان خبره كان مما تعم به البلوى ولا يقتصر على خبر الواحد لاجل ذلك فيه
وهذا الجواب مبني على صحة هذا الاصل وهو مذهب عيسى بن ابان وغيره وان امكن الاعتراض
ذلك على تسليم هذا الاصل بان يقال ان من منع من قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يقبل فيه خبر الاثنين
ايضا ومن اجاز في هذا الباب الذي يقع عنده العلم وقد ذكر ذلك شيخنا ابو عبد الله وحكاه
عن ابي الحسن الكرخي والاولى في التأويل ما قدمنا ذكره من الاحتياط ويبين ذلك ما روي عن عمر انه قال
لابي موسى اني لم ارد خبرك اتهاما لك وانما اردت ان لا يتسارع الناس الى الاخبار عن النبي
صلى الله عليه وسلم فيؤدي الى انه قصد به ضربا من الاحتياط واما خبر عمر في [illegible] الحكم بن
ابي العاص فقد بينا الكلام فيه وان ابا بكر اجرى ذلك مجرى الحقوق التي يحتاج فيها الى شاهدين
واما ما احتج به ثانيا فالجواب عنه ان حمل الاخبار على الشهادة لا يصح لان الشرع قد فرق
بين هذين الاصلين في شروطهما واذا حمل الخبر على الشهادة لم يخل ذلك من وجهين اما ان يقول ان اجري
الخبر مجراها فاعتبر فيه جميع ما يعتبر فيها وهذا لا يصح لانه يوجب عليه القول بان الخبر اذا ورد في حكم
الزنا احتيج فيه الى اربعة من المخبرين حتى يكمل الخبر منزلة الشهادات في ذلك وهو لا يقول بذلك ويلزمه ايضا
ان لا يعمل على خبر الواحد اذا قواه الاجتهاد كما لا يجوز ذلك في الشهادات وهو يذهب الى ذلك فاما
ان يحمل الخبر على الشهادة في بعض الاحكام فلا بد من ايراد دليل يدل على ذلك وينبه الى انه اذا جاز
ان يكون حكم الخبر مفارقا لحكم الشهادة من الوجوه التي ذكرناها فلم لا يجوز ان يكون مخالفا لها ايضا
في بطلان اعتبار العدد فيه وقد صح بما بيناه ان حمل الخبر على الشهادة يبعد على انه اذا قاس الخبر على
الشهادة بهذا الضرب من القياس فان طريقه يكون غالب الظن دون العلم وعنده ان هذه المسألة
من الباب الذي يحصل بطريق العلم دون الظن وانه لا مساغ للاجتهاد فيه ومما يبين ايضا في
فساد هذه الطريقة انا قد بينا ان اجماع الصحابة قد دل على العمل بخبر الواحد وان لم ينضم اليه غيره
والقياس الذي يؤدي الى مخالفة الاجماع لا يصح لان كل قياس خالف الاجماع فهو فاسد وهذا مما لا
اشكال فيه والله اعلم **مسألة** اختلف اهل العلم في قبول المراسيل فذهب بعضهم
الى المنع من ذلك وهو قول اصحاب الشافعي وطائفة من اصحاب الحديث الا ان في اصحاب الشافعي
من يقول بقبول مراسيل الصحابة فقط دون من بعدهم فاما ما نص عليه الشافعي في ذلك على ما حكي
عنه وهو ان المراسيل بمجردها لا تقبل فان قواها امر اخر جاز قبولها وذلك الامر ينقسم اقساما
منها ان يكون المحدث الذي يرسل حديثه قد شاركه في معرفته ما ارسله الحفاظ من المحدثين
واسندوا وذلك دال على ان هذا من حاله ثم انفرد بارساله

بعض الاحاديث قبل ذلك عنه ومنها ان يكون ما ارسل الحديث عنه في البعض المسند فانه يقوي
حديثه ومنها ان يكون ذلك مما افتى به عوام اهل العلم فان ذلك يقويه ايضا ومنها ان يكون ما
رواه مرسلا قد ارسله ايضا غيره ممن اخذ العلم من غير رجاله ومنها ان يكون هذا المحدث قد
علم من حاله انه اذا اسند لم يسند الى مجهول ولا من عرف عنه حديثه فقال فهذه الوجوه تقوي المراسيل
وان كنت لا اقول انها تبلغ مبلغ المسند وتلحق بالمجرد وذهب بعضهم الى وجوب قبول
المراسيل وهو قول اصحاب ابي حنيفة واليه ذهب ابو هاشم وهو المحكي الذي نصره شيخنا
ابو عبد الله الا ان الذي يذهب اليه عيسى بن ابان ان المقبول من المراسيل هو مراسيل الصحابة
والتابعين ومن يجري مجراهم من اعيان تابعي التابعين واما من بعدهم ممن يجري مجرى اهل هذا العصر فانه
لا يقبل مراسيله والذي يذهب اليه شيخنا ابو عبد الله ان المرسل للحديث اذا كان على
الصفات التي يقتضي كونها عليها قبول مسنده فانه يقبل مرسله من اهل اي عصر كان واحتج
القائلون بالمذهب الاول بوجوه منها انه قد ثبت ان الراوي اذا جهلت عدالته لم يجز قبول
خبره فان جهلت عينه كان اولى بذلك لان جهالة عينه تقتضي جهالة صفاته وامر ان لا دلالة عليهما فيثبت
ان قبول المراسيل لا يجوز ومنها انه قد ثبت ان الشهادة على الشهادة لا بد فيها من ذكر
شهود الاصل الذين وقعت الشهادة على شهادتهم فانه لا يجوز ان يحكم بها اذا ابهم الشهود
الذين شهدوا على شهادتهم ذكرهم ولم يثبتوهم من حيث يقال ان هؤلاء الشهود اذا ثبت
عدالتهم علمنا انهم لا يشهدون الا على شهادة من هو ثابت العدالة فكذلك المرسل للحديث
لا يجوز ان يقبل ما يرويه بان يقال ان ثبوت عدالته يقتضي ان يعلم انه لا يجوز ان يروي الا عن من حصل
على الصفات التي يجب كونه عليها قبول حديثه فصح انه لا بد من ان يسمي المحدث من روى الحديث
عنه كما لا بد من ذلك في الشهادة على الشهادة ويمكن الجمع بينهما بان يقال ان كل واحد منهما
يتعلق بغيره ما يتعلق به الحكم فلا بد من ذكر المنقول عنه ومنها ان المرسل من الحديث
لو كان يقوم مقام المسند في وجوب العمل به لكان لا فائدة في معرفة الاسانيد وضبطها
وكتبها والوقوف على طرقها وفي علمنا باتفاق اهل العلم على الاحتياج الى ذلك دليل على ان
المراسيل لا تنوب مناب المسانيد ومنها انه قد ثبت عن اعيان اهل العلم وكبار
المحدثين انهم كانوا يروون عن من هو مجروح عندهم غير ثقة في الحديث كما رووا عن الكلبي فاذا
ارسلوا الحديث لم يجز قبوله من حيث يجوز ان يكون من سمعوا منه غير ثقة عندهم
وقد ثبت ايضا عن جماعة ممن كانوا يرسلون الحديث انهم كانوا اذا سئلوا عن من سمعوه
منه حدثونا بذلك اهل الجرح وقد علمنا ان جملة اهل [illegible] ممن لا يجوز قبول حديثه والذي
يدل على وجوب قبول المراسيل اتفاق الصحابة على ذلك لان المعلوم من حالهم تجويز
قبولها والعمل بها كما يثبت عنهم قبول اخبار الاحاد من المسانيد والعمل بها الا ترى ان
ابن عباس روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا ربا الا في النسيئة فلما بحث
عن ذلك اخبر انه سمعه من اسامة بن زيد وكذلك روي انه صلى الله عليه وسلم

الطريقة كان يقول علما الصحابة رضوان الله عليهم فيما يحكمون في الفروع من طريق الاجتهاد كعبد الله
بن مسعود وعمر بن الخطاب وغيرهما أقول في ذلك برأيي فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ
فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان فأما قولهم إن أصول الشريعة يجب أن يكون لها
غاية معلومة ينتهي إليها فإن أرادوا بذلك أنها يجب أن يكون طريقها معلوما ويريد بالغاية
ذلك وأنها يكون معلومة على التفصيل حتى لا يكون شيء منها مستندا إلى غالب الظن فهو موضع
الخلاف في المسألة وقد بينا جواز ورود التعبد بخلاف ما قالوه وإن أرادوا به أنها يجب
أن يكون معلومة على الجملة ومضبوطة بالصفة التي عندها يجب العمل بها فكذلك نقول
وهكذا سبيل الشهادات التي يتعلق بها الأحكام والله أعلم بالصواب ٥ ٥

مسألة ذهب شيخنا أبو علي محمد بن عبد الوهاب إلى أن العمل بخبر الاثنين
من الرواة وأن العمل بخبر الواحد على الانفراد غير أن يضامه غيره من خبر آخر واحدا وما يجري مجراه
من الظهور واحتج عنه بأنه لم يثبت في الشرع العمل بخبر الواحد بانفراده وإنما ثبت العمل به
عند انضمام ثان إليه لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أخبره ذو اليدين بوقوع السهو في صلوته
لم يعمل على خبره حتى سأل غيره من أبي بكر وعمر وأبو بكر لما أخبره المغيرة بن شعبة أن النبي صلى الله عليه
وسلم أعطى الجدة السدس لم يعمل على خبره حتى أخبره محمد بن مسلمة بذلك وعمر لم يعمل على خبر أبي موسى
في الاستيذان حتى شهد معه أبو سعيد أو جابر بن عبد الله رضي الله عنهم وكذلك قال
عمر للعمي فيما أخبره من أمر الحكم بن أبي العاص ائتك بشاهد واحد ولو كان العمل بخبر الواحد
واجبا لما ساغ التوقف في الحكم وطلب انضمام الثاني إلى الأول وفي علمنا بتوقفهم في الحكم عند
الخبر الأول وإمضائه عند انضمام ثان إليه دليل على أنهم علقوا الحكم بهما كما أن توقف
الحاكم عن الحكم عند شهادة الشاهد الأول وإمضاؤه عند انضمام ثان إليه دليل على
تعلق الحكم بالشاهدين قال وليس قد ثبت عنهم العمل على خبر الواحد وإثبات الحكم
به من دون طلب ثان ينضم إليه فقيل لكم لم يثبت أنهم عملوا في هذه المواضع على مجرد
خبر الواحد من دون أن يكون انضم إليه أمر ثان إما تقدم خبر آخر أتاه أو انضمام ضرب من الاجتهاد
إليه ثم لو سلم ذلك لكان أكثر ما فيه أن بعضهم عمل بخبر الواحد وفعل بعضهم لا يكون حجة والعمل
بخبر الواحد الاثنين فإنه يتفق عليه عند من لا يراعي التواتر في أخبار فروع الشرعيات واحتج
أيضا بأن هذه الأخبار لما كان يتعلق بها الأحكام الشرعية وجب أن يعتبر فيها ضرب من العدد
كما يعتبر في الشهادات لاجتماع هذين الأصلين في تعلق الأحكام الشرعية بهما وإذا ثبت هذا
وقد علمنا أن أقل ما يصح اعتبار العدد فيه اثنان وجب أن لا يقبل في ذلك إلا خبر الاثنين ثم
يمكن أن يعترض هذه الطريقة التي سلكها بالحكم الذي يثبت بشاهد واحد كرؤية هلال شهر
رمضان وشهادة القابلة لأنه لا يقول بذلك ويذهب إلى أنه لا بد في كل هذه المواضع من
شهادة رجلين أو رجل وامرأتين أو أربع نسوة فيما يجوز فيه شهادة النساء وحدهن فأما
القابلة وحدها فلا تقبل شهادتها عنده والذي لا يذهب إليه غيره من سائر شيوخنا
وعامة الفقهاء أن خبر الواحد

كاف في العمل الموجب إذا ورد على شروطه ولا يحتاج إلى انضمام ثان إليه ٥ والذي يدل على ذلك ما قدمنا
ذكره من إطباق الصحابة على إيجاب العمل بأخبار الآحاد لأن كثيرا منهم قد عملوا بها في مواضع
كثيرة ولم ينكره سائرهم فاقتضى ذلك إجماعهم عليه فإن قال قائل ومن أين لكم أنهم عملوا
بها مفردة إنا علمنا أنهم عملوا بها عند انضمام غيرها إليها في المواضع التي ذكرها أبو علي
فقد علمنا أنهم عملوا بها بانفرادها من غير طلب أمر آخر حتى ينضم إليه كعمل أبي بكر على خبر بلال
فقط وكعمل عمر على خبر عبد الرحمن والضحاك وحمل بن مالك وغيرهم وكذلك قد عرفنا
عمل غيرهم من أعيان الصحابة كعبد الله بن عباس وابن عمر وغيرهم على أخبار الآحاد بانفرادها
وقد علمنا أيضا من حال الجماعة أنها كانت ترجع عند كثير من الحوادث إلى ما روي أنه كان يفعله
النبي صلى الله عليه وسلم فيما إلى عائشة وحدها فما أحد يخبر بمثل ذلك وكذلك كانت تعمل
على خبر أم سلمة وغيرها وحدها فما يجري مجرى ذلك وسلوك هذه الطريقة ظاهر عنهم ٥
وما قال أبو علي من أنهم إنما عملوا على خبر الواحد لتقدم خبر آخر أو انضمام ضرب من الاجتهاد إليه
فإنه بعيد إذ لو كان الأمر كذلك لوجب أن ينقل ذلك الأمر الآخر لتعلق الحكم مع غيره كما
نقل غيره إذ لا يجوز أن يتعلق الحكم بأمرين دون الآخر على أن الظاهر من فعل القوم دل على
أنهم لم يعتبروا غير الخبر الذي عملوا بموجبه عنده من حيث ظهر من كثير منهم أنه لم
يرو في الحادثة خبرا قبل سماعه للخبر الذي عمل عليه وأن اجتهاده كان يؤدي إلى خلافه مثل
ما ثبت عن عمر من طلبه من سمع خبرا في شأن المجوس وقوله عند خبر حمل بن مالك كدنا أن
نقضي فيه برأينا وهذا يبين أنهم لم يعتبروا شيئا سوى خبر الواحد فأما الوجه الأول
الذي احتج به أبو علي فالجواب عنه ما قد بيناه مما تقدم من أن عدولهم عن العمل بخبر
الواحد في بعض المواضع لا يقدح فيما يثبت من وجوب العمل به على الجملة وكما أن ترك إمضاء
الحكم عند بعض الشهادات لا يمنع من وجوب الحكم بالشهادة على الجملة وكان الحاكم
إذا اتهم في الشهود لأمر عارض عنده لا يدل ذلك على أن الحكم لا يتعلق بشهادة
اثنين وإذا ثبت عملهم بأخبار الآحاد على انفرادها في مواضع كثيرة علمنا أنهم في المواضع
التي لم يقتصروا فيها على خبر الواحد وطلبوا انضمام ثان إليه إنما سلكوا ذلك المسلك لأمر
عارض لا أن خبر الواحد لا يجب العمل به إذا ورد على شروطه سيما علينا ذلك الأمر أو لم نعلمه على
أن أهل العلم قد أشاروا إلى الوجوه التي دعتهم إلى ذلك على اختلاف فيها فأما خبر ذي اليدين فالتعلق
بظاهره لا يصح لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقتصر على سؤال آخر سوى ذي اليدين فقد روي أنه سأل
عن ذلك أبا بكر وعمر وغيرهما وهذا يقتضي ظاهره المنع من الاقتصار على خبر الاثنين وقد قيل إن الوجه
في ترك النبي صلى الله عليه وسلم الاقتصار على خبره أنه كان خبرا عن أمر يتعلق بالمشاهدة وهناك
جماعة مشاهدون فلم يكن يجوز إذا كان ما أخبر به صحيحا أن يختص هو بمعرفته دون الناس فلذلك لم
يقتصر على خبره وسأل غيره ممن حضر وقد قيل أيضا أن الواجب على المصلي أن يعمل في صلوته
على اليقين أو ما يجري مجراه من غالب الظن دون خبر المخبر ولا يمتنع أن يكون ما يجري مجرى اليقين فيه
لم يحصل له صلى الله عليه وآله وسلم إلا عند خبر الجماعة والعبادات التي يتعبد فيها بأخبار
الآحاد لا يجري هذا المجرى وأما توقف أبي بكر عن الحكم عند خبر المغيرة حتى انضم إليه خبر

لم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة ثم اخبر انه سمعه من الفضل بن العباس وكذلك ابو هريرة روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اصبح جنبا فلا صوم له ثم ذكر انه سمعه من الفضل بن العباس وكذلك روي عن ابن عمر انه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من تبع جنازة فله قيراط من الاجر ومن مكث الى ان تدفن في اللحد فله قيراطان ثم اخبر بعد ذلك انه سمعه من ابي هريرة وروي عن البراء بن عازب انه قال ليس كلما نحدثكم به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه منه وانما سمعنا بعضه منه وسمعنا بعضه من غيره عنه وقد ذكر اهل العلم بالتواريخ ان ابن عباس لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم الا القليل من الحديث لصغر سنه وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم الكثير وهذا يقتضي ان يكون اكثر ما رواه مرسلا فثبت بما قدمنا بيانه ان طريقهم في قبول المراسيل كطريقهم في اخبار الاحاد وما اوجب القول باجماعهم على العمل باخبار الاحاد يوجب ايضا القول باجماعهم على المراسيل فان قال قائل بماذا علمتم اجماعهم على ذلك والذي روي عنهم ارسال الحديث انما هم بعض الصحابة وفعل بعضهم لا يكون اجماعا ولا حجة قيل له يحتمل ان يكون جميعهم عملوا بذلك ولم نستدل على اجماعهم عليه بفعل جميعهم وانما قلنا ان بعضهم عملوا بالمراسيل ولم ينكر الباقون عليهم بها فصار ذلك اجماعا منهم على تجويز العمل بها وهذه الطريقة هي التي علمنا بها اجماعهم على قبول اخبار الاحاد وقد استقصينا ما في ذلك فيما تقدم فان قال ان اردتم بقولكم انهم قبلوا المراسيل انهم رووها فهو مسلم ولا دليل في ذلك على موضع الخلاف ولا يمكن روايته المراسيل الا على سبيل المذاكرة بالحديث او لتنبيه السامع بها على طلب طرقها واسانيدها او لانها اخبار واردة في غير ما يوجب العمل كالمواعظ والاقاصيص وما يجري مجراها وانما يمكن العمل بها ممن لكم ان الذين رووها من الصحابة قد عملوا بها قيل له هذا الذي ذكرته فاسد من وجوه منها ان من خالفنا في العمل بخبر الواحد يمكنه ان يورد جميع ذلك في اخبار الاحاد فيقول انهم رووها لا للعمل بها ولكن للوجوه التي ذكرتها فاما العمل فانه لم يقع الا بالخبر المتواتر فما يفسد به اعتراضه هذا على خبر الواحد يفسد ايضا اعتراضك ومنها انا قد علمنا من حالهم ان من روى منهم هذه الاخبار لم يروها للوجوه التي ادعيت وانما رواها ليعمل بها الا ترى ان ابن عباس انما ذكر خبر الصرف وحكم التلبية لما حدث بها ويعمل بمقتضاها واحتج بها في صحة ما افتى به وكذلك ابو هريرة انما اورد الحديث الذي رواه على سبيل الفتيا وايجاب العمل به ومنها ان اكثر من خالفنا في هذه المسألة يسلم ان مراسيل الصحابة مقبولة وانما يخالف في مراسيل من بعدهم فهذا السؤال يسقط على هذا الاصل فان قال قد ثبت عن سائر الصحابة انهم خالفوا ابن عباس في روايته ما رواه وانكروه ولهذا احتاج الى تسمية من سمع منه ذلك فاما ابو هريرة فانهم انكروا عليه روايته هذا الحديث اشد الانكار حتى ان منهم من جعل ذلك كالطعن في حديثه وهذا يدل على ان اكثرهم قد خالفوا في قبول المراسيل قيل له هذا الذي اوردته من الاعتراض بعيد لان الخلاف المروي في هذا الباب انما وقع في العمل بالمراسيل ولم يتوجه النزاع الى الخلاف في ارسال الخبر والاحتجاج به الا ترى ان احدا منهم لم يرو عنه انه قال

لابن عباس او لابي هريرة او لغيرهما حين سمى من سمع منه لم اسندت الخبر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ورويته عنه وانت لم تسمعه منه وانما سمعته من غيره فكيف استجزت هذا او استجزت ان ترسل الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بالعبادات والاحكام الشرعية وكيف جوزت ان تحتج بما يجري هذا المجرى ولم يجر في هذا الباب من احد منهم كلام ولا نزاع ولا اظهار خلاف فثبت ان ما جرى من القوم من مباحثة ومناظرة لابن عباس فيما رواه لم يكن من حيث انكروا قبول المراسيل والعمل بها واما ابو هريرة فانهم لم ينكروا عليه الحديث من حيث كان مرسلا وانما انكروا متن الحديث ومتنه لانه كان مخالفا لما ثبت له الروايات المتظاهرة ولم يذكر شيء ان احدا رد على ابي هريرة ارسال الحديث وما يتعلق به لان عمر لما انكر عليه انما انكر اكثاره من الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دون غيرها فاجاب بما اجاب به ولا يمكن ان يحكى عن احد من الصحابة انه جعل ارسال الحديث طعنا عليه ولا على احد منهم ومما يبين ذلك ان ما جرى بينهم وبينه ومع ابن عباس كان قبل ظهورها من حال تلك الاحاديث انها مرسلة وقبل ذكرها من سمعها منه فكيف يمكن ان يدعى ان النزاع توجه الى كونها مرسلة فان قال فلم احتاج ابن عباس الى ذكر من سمع ما رواه منه وتسميته اذا لم يكن النزاع واقعا في هذا الباب قيل له الوجه في ذلك ان الاخبار اذا كانت معارضة لاخبار اخر او معترضة على النصوص بالتخصيص او واردة بخلاف قياس الاصول فان من سمعها يحتاط فيها بالبحث عنها وتعرف حال طرقها ليحصل الاحتياط وهذه عادة معلومة في السمع فلما روى ابن عباس خبر الصرف وغيره مما يجري هذا المجرى احتاجوا فيه عند ذلك من سمع منه ومثل هذا الاستكشاف هو مألوف معتاد من اهل العلم فان قال انما لم ينكروا عليهم رواية هذه الاخبار لانهم كانوا مخالفين لهم في موجبها ومنكرين لما تضمنته فاكتفوا بانكار ذلك عن انكار الكل قيل له لو كانوا منكرين لنقلهم هذه الاخبار على الوجه الذي نقلوها من الاحتجاج بها والحكم وكان ذلك منكرا عندهم لوجب ان ينكروا النقل كما انكروا المتن لان انكار المتن لا يفيد انكار النقل الا ترى ان انكار متن المسند لا يفيد ان نقل المسند منكر وكذلك انكار متن المراسيل لا يفيد ان نقل المراسيل منكر على الجملة ولا يجوز في منكرين ان ينكروا احدهما دون الاخر فان قال هب انا سلمنا لكم ان مراسيل الصحابة مقبولة فلم زعمتم انها تقبل ممن بعدهم قيل له لو كان اتصال الاسناد شرطا في قبول الحديث والعمل به لم يجز ان يختلف في ذلك حكم الصحابة ومن بعدهم كما ان كون الراوي على العدالة التي يقتضي قبول حديثه شرطا في العمل بالخبر لم يختلف في ذلك حكم الصحابة ومن بعدهم فاذا ثبت بما ذكرناه انه ليس بشرط فيما رواه الصحابي صح انه ليس بشرط فيما رواه من بعدهم ولو جاز ان يقال لجاز ان يمنع من العمل بخبر الواحد ان يقول ان خبر الواحد انما جاز قبوله من الصحابة وجاز العمل به لكون راويه صحابيا دون من بعدهم فان قال لو كان مرسل الحكم في المسألة بين الصحابة ومن بعدهم سواء لعدهم في قبوله مراسيلهم دون مراسيل من بعدهم وجمعتم بين الموضعين فالذي يذكر دليل يجمعهما في المسألة كلها لم يفصل بين الصحابة وبين من بعدهم في ذلك وانما يفصل لوجه معقول يدعي اختصاص الصحابة دون من بعدهم فاذا ثبت انتفاء الاختصاص بطل فصلهم بين الموضعين وثبت ان حكم من بعد الصحابة في ذلك كحكمهم فان قال الفصل واضح لان التعديل شامل للصحابة فلذلك لم يحتج في اخبارهم الى اتصال الاسناد لان ذلك

يوجب حصول العلم بعدالة من سمع منه الخبر وان لم يذكر اسمه وهذه العلة غير موجوده
فيمن بعدهم فيقال له هذا فاسد من وجهين احدهما انه ليس كلما يراعى في صفات الراوي التي اذا
كان عليها وجب قبول خبره العدالة فقط فلو سلمنا ما ادعيت من شمول العدالة لجماعة
الصحابة لما دل ذلك على ما ذهبت اليه من حصول العلم بكونهم على الصفات التي تقتضي ان يقبل
حديثهم ويثبت به الفصل بينهم وبين من بعدهم لان من جملة تلك الصفات ان يكون الراوي ضابطا
لما يورده وان لا يكون ممن يجوز عليه الاغفال وقلة الضبط وما يجري مجرى ذلك ولا يمكن ان يدعى انتفا
هذه الحال وما يجري مجراها عن جميع الصحابة وقد رد بعضهم خبر بعض لهذه الحال فقال عمر في فاطمة
بنت قيس لا نقبل قول امراة لعلها نسيت علينا وكتاب ربنا فيه تقدم ان ابا بكر لم يعمل على خبر
المغيرة بن شعبة حتى يشهد غيره بما رواه وكذلك لم يعمل عمر على خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان
وطالبه بان ياتي بمن يشهد له بما اخبر به فهذا الظاهر فيما بين الصحابة مما يحتاج فيه الى الاكثار وقد
قال امير المومنين علي عليه السلم كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا نفعني الله
بما شاء منه واذا سمعته من غيره استحلفته وهذا يدل على انه لم يكن يثق بمن يستحلفه الثقة التامة
وكل هذا يبين فساد ما اعتمده السائل في التفرقة بين الصحابة وبين من بعدهم والثاني انا وان (?) ان
العدالة شاملة لجميعهم ان اراد دوامه حال الاكثر منهم وجمهورهم فانه مسلم وان اراد به ان
كل من لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحصل صحبته وسمع منه فانه باق على العدالة فقد علمنا ضرورة خلافهم
لان فيهم من اقدم على العظائم التي تسقط العدالة ومن دفع الولاية بين صحة هذا انا قد علمنا انهم
قد ردوا الحديث لا لان راويه كان يسقط العدالة عندهم ورده فيهم الا ان عليا عليه السلم قال
في خبر ابي سنان الاشجعي لا نعمل بخبر اعرابي بوال على عقبيه وما يجري هذا المجرى قد جرى فيما بينهم
كثيرا وظاهر وقول عمر في ابي هريرة هذا الدوسي قد اكثر الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ولئن لم يكف عما ادري لا لحقته بحال الدوسي يدل على انه كان يتهمه في بعض ما يرويه ومما يمكن ان
يعتمد في الدلالة على المسالة ان يقال ان الشبهة في ان الصحابة كانوا يقبلون خبر من يقول قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ويعملون به من غير ان يطالبوه بان يقول سمعته او حدثني
وكانوا لا يفصلون في العمل بالخبر بين ان يقول الراوي قال وبين ان يقول سمعت وهذا يدل على
انهم لم يعتبروا اتصال الاسناد وجوزوا العمل بالمرسل لان قول القائل قال فلان كذا وكذا
مع لحوق عصره وكونه راسالة لا يدل على ان ذلك المخبر بعينه قد سمعه منه لانه يجوز ان يعرف
ذلك فيما سمعه هو وفيما حدث غيره عنه وقد بينا فساد قول من يقول ان هذا الحكم
يختص الصحابة دون غيرهم لحصول العلم بعدالتهم فاذا ثبت ذلك وعلمنا انهم عملوا على
مثل هذا الخبر لان اكثر الاخبار يجري هذا المجرى ثبت ما قلناه من عملهم بالمراسيل فان
قال هذا الذي ذكرتم من قول الانسان قال فلان كذا وكذا وان لم يسمعه منه وان
كان جايزا محتملا فان الظاهر خلافه فيمن يذكر ذلك عمن لحق عصره ولقيه والعمل يسوغ
الظاهر دون ما يخالفه مما يجوز ويحتمل فيقال له ليس ها هنا ظاهر يقتضي ما ادعيته
ويفيده لانك ان اردت بالظاهر اللفظ فانه لا يشتمل عليه ولا يفيده وان اردت به
العرف وما يجري مجراه فليس ها هنا عرف يدل عليه لان العرف قد جرى في الامرين على

سواء الا ترى ان القائل اذا قال قال فلان ولم يعرفه بامر آخر يفيد انه سمعه منه لم يعقل
من ذلك انه سمعه من لفظه وقد جرى العرف من الصحابة والتابعين الى يومنا هذا باستعمال
هذا اللفظ فيما سمعه المحدث من غيره ممن اضاف اليه القول الا ترى الى ما روي عن البرا
من قوله ليس كلما نحدثكم به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه منه وظاهر هذا
القول يقتضي انه اخبر عن نفسه وعن غيره بذلك والمشهور عن ابراهيم النخعي انه قال اذا حدثتكم
عن رجل عن عبد الله فانما سمعته منه فقط واذا قلت لكم قال عبد الله فقد سمعته عن
جماعة عنه فاخبر بانه يطلق هذا القول عن عبد الله وان كان سمعه من غيره اذا قوي عنده
انه قال ذلك فان قال انما يسوغ اطلاق هذا اذا كان المخبر قد وقع له العلم بحصول
ذلك القول ممن اضافه اليه مثل ان يكون الراوي صحابيا فيكون معلوم العدالة
او يكون التابعي قد سمع ذلك من جماعة يقع العلم بخبرهم قيل له لا دليل على ان جواز
اطلاق هذا القول مشروط بوقوع العلم به وقد علمنا من جهة العرف انه يطلق متى غلب
على الظن صدق من سمعه منه الراوي وكانت صفته صفة العدالة والضبط فاما
قولك انه لا يسوغ اذا كان الراوي صحابيا فقد اجبنا عنه وبينا فساد ما اعتبرته في التفرقة
بين الصحابة وغيرهم واما قولك ان التابعي يجب ان يكون قد علم ذلك بخبر جماعة يقع العلم
بخبرهم فانه تحكم ودعوى لا دليل عليها فان قال قول الراوي قال رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم يفيد ظاهره انه علم ذلك فاذا قال ذلك من غير ان يكون قد علمه وجب كونه
الخبر كذبا قيل له انما يجب كونه كذبا اذا قصد به الخبر عن علمه فاما اذا قصد به الخبر
عن ظنه الحاصل عند خبر من هو ثقة عنده فانه لا يكون كذبا فان قال قد يطلق كثير
من الناس ذلك وان لم يكن فيما يجدونه به قد سمعوه ممن يوثق بخبره ويسكن الى قوله وهذا
يبين ان الاعتماد على هذا الاطلاق بمجرده لا يصح الا على الوجه الذي يذهب اليه من ان الظاهر
من حال المحدث الموثوق بعدالته وضبطه بعد انه سمعه ممن اضاف الخبر اليه قيل
له ليس الامر على ما قدرته لانه لا اعتبار بخبر من يجوز عليه ان يحدث عمن ليس بعدالته
وضبطه وصحبته على الصفات التي تقتضي قبول خبره من غير ان يبين ذلك من حاله وانما
الاعتبار بمن يعلم من حاله انه لا يروي الا عمن يكون على الصفات التي تقتضي قبول خبره فاذا
كانت صفته هذه ثم اطلق الخبر بان يقول قال فلان وجب ان يحكم بانه سمعه منه او من غيره
عنه ممن هو موثوق به وبعدالته وضبطه فاذا كان هذا هكذا لم يصح ما ذكره السائل
فيما اعتمدناه والجواب عن الوجه الاول ان الذي يحتاج اليه معرفته من حال الراوي عدالته
وكونه على سائر الصفات التي تقتضي قبول خبره فاذا حصل العلم بذلك فقد تم الغرض عرف
بعينه واسمه او لم يعرف فاذا ثبت ان العلم بهذه الاحوال لا يفتقر الى العلم بعينه واسمه
فقد بطل قولهم ان الجهل بصفاته اذا كان يمنع من قبول حديثه وان حصل العلم بعينه فالجهل
بعينه اولى ان يمنع منه من حيث كان الجهل بعينه يقتضي الجهل بصفاته فان قال فكيف يصح
حصول العلم بعدالته وسائر الصفات التي تقتضي قبول حديثه

من دون حصول العلم بعينه قيل له يصح ذلك من الوجه الذي بيناه وهو ان يكون المعلوم من حال
المحدث تدينه وعلمه وضبطه انه لا يروي ما يتعلق بالعبادات والاحكام الشرعية الا عمن يثق بعدالته
وضبطه وسائر الصفات التي يختص بكونه عليها قبول حديثه وانه ان روى ذلك عمن ليس هذه حاله
لغرض من الاغراض لا بد من ان ينبه على ذلك ويدل عليه فاذا ارسل الحديث من هذه حاله وجب ان
نحكم من طريق الظاهر بعدالة من سمعه منه وكونه على الصفات التي يقتضي قبول حديثه كما انه اذا
اسند الحديث فقال حدثني فلان او سمعت من فلان وجب ان يحكم بصحة ذلك وان الامر فيه
على ما اخبر به من طريق الظاهر فان قيل ومن اين ان المحدث اذا كان على الصفات التي ذكرتم فانه لا يحدث
عمن يثق به ويكون على الاحوال التي وصفتم قيل له انما قلنا ذلك لان هذه الاخبار الواردة في
العبادات والاحكام الشرعية هي ادلة الشرع والظاهر من احوال الرواة انهم يروونها للرجوع
اليها والعمل بموجبها فاذا كان ذلك كذلك لم يسغ ان يكون على من ظاهر احواله الثقة والدين
والامانة ان يرويها عمن لا يثق به ويكون على الصفات التي ذكرناها من دون ان ينبه على ذلك
ويدل عليه لانه يقتضي تلبيس الادلة فكما ان ظاهر امره يوجب حمل ما يرويه اذا قال حدثنا
او سمعت على السلامة دون التلبيس وفعل ما يفسد طريق الوصول الى هذه العبادات
والاحكام الشرعية فكذلك القول فيما يرسله من الحديث فان قال لا يمتنع ان يروي ذلك عمن لا يثق
به ويحيل السامع الحديث على اجتهاده ونظره في طريق الحديث ويخفيه عنه قيل له اذا ارسل
الحديث ولم يذكر من سمعه منه لم يمكن السامع من البحث عن حال من رواه وسمعه
منه من حيث لا سبيل له الى معرفة عينه واسمه فيكون قد لبس عليه فان قال هبنا نسلم
لكم ان ما ذكرتموه من حال المحدث يدل على انه لم يروه الا عمن هو عدل عنده فمن اين لكم ان من سمع
منه يجوز له ان يعمل بالخبر ويحكم بكون من سمعه منه من حدثه عدلا عنده وقد علم ان من يكون عدلا
عنده لا يجب ان يكون عدلا عند غيره كما ان الشاهد الذي يكون عدلا عند بعض الحكام لا يجب ان
يكون عدلا عند سائرهم فكما لا يجوز لحاكم ان يحكم بعدالة من لم يعرف عدالته من حيث حكم
بذلك حاكم اخر لجواز اختلافهما في الاجتهاد في العدالة فكذلك لا يجوز لمن سمع الحديث من غيره ان
يحمل على عدالة من سمعه الغير منه من حيث كان عدلا عنده لجواز ان يؤدي اجتهاده الى كونه غير
عدل اذا وقف على حاله قيل له لا يصح ما ذكرته لان العلة التي اعتبرتها توجب ان لا يعمل
على قول المزكي اذا عدل الشهود من غير ان يبين الصفات التي عرفهم عليها اذا اخبر بعدالتهم لاجلها
اذ لا يمتنع ان يكون اجتهاد الحاكم فيما اعتبره المزكي من عدالتهم مخالفا لاجتهاده فاذا لم يكن بهذا
معتبر وجب ان يكفي في هذا الباب اخبار المزكي بعدالتهم فكذلك المحدث اذا حصل منه
ما يقتضي تعديله لمن سمع منه من الوجه الذي بيناه كان ذلك كافيا في جواز قبول حديثه فان
قال لسنا نسلم ان المزكي يجوز ان يقتصر في التعديل على القدر الذي ذكرتم قيل له ليس
هذا مذهب الفقهاء الذين يخالفون في قبول المراسيل لانهم قد وافقوا على ان المزكي لا يحتاج
الى ان يذكر صفات الشاهد الذي زكاه والاسباب التي عدله لاجلها وانما فصل الفقهاء بين الجرح
والتزكية في ذلك فقالوا اذا جرحه بامر فانه يجب ان يبينه لان ما جرح لاجله وسائر [illegible]
الجرح [illegible] لاحتمال الحال وجواز اختلاف الاجتهاد فيها الا ترى انه اذا جرحه بانه شارب
خمر لم يمتنع ان يكون ما عبر عنه بالخمر ليس بخمر عند غيره فيصلح بما جرى هذا المجرى

من الاجمال الى الكشف والبيان وليس هكذا اذا وصفه بالعدالة على ان في مخالفينا في هذه
المسألة من يقول ان المزكي اذا جرحه بانه شارب خمر حملناه على الظاهر الحال وانتفى
الجرح وان احتمل ذلك الوجه الاخر فكذلك يلزمه اذا عدل المخالف من يروي عنه او حصل هناك
ما هو مقام تعديله ان يحمل على عدالته من طريق الظاهر على ان هذا الاعتبار يسقط ما بيناه
من قبول الصحابة للمراسيل وايضا فان اهل العلم قد اتفقوا على قبول حديث من يقول حدثنا
الثقة ولا يذكره احد منهم وهذه العلة موجودة في ذلك فثبت فساد اعتبارها فان قيل السامع
يجوز ان يكون من روى عنه الراوي لو سماه لكان يعرفه من حاله بما يمنع من قبول خبره ما لا يعرفه
هذا الراوي فالجواب ان هذا التجويز لا يمنع من قبول الخبر لان رواية العدل عنه بمنزلة
ان يعلم من ظاهره العدالة ولا يعلم خلافه في انه يلزمه القبول منه وان جوز ان يظهر له خلافه
وهذا التجويز لا يؤثر في وجوب القبول منه بل الواجب التمسك بالظاهر فكذلك سبيل
من يروي عنه من هو ثقة عدل فاما ما ذكره من حال الشاهد الذي حكم بعدالته حاكم ان الحاكم
الثاني لا يقتصر على ذلك فالوجه فيه انه يلزمه استئناف النظر في امر الشهود حالا بعد حال
والجواب عن الثاني ان اول ما فيه ان ما ذكروه من حمل الخبر على الشهادة على الشهادة
قياس ونحن قد بينا دلالة الاجماع على العمل بالمراسيل واستعمال القياس فيما يخالف الاجماع
لا يجوز وهذا يسقط تعلقهم بذلك وقد اجاب شيخنا ابو عبد الله عن تعلقهم بذلك بان العلة
في وجوب تسمية شهود الاصل في الشهادة على الشهادة ان الشاهد الاخير بمنزلة الوكيل
في تحمل الشهادة عن الشاهد الاول ولذلك يحتاج شاهد الاصل الى ان يحمله اداء الشهادة ولو سمعها
منه من غير ان يحمله اداها لم يحل له ان يؤديها فلذلك وجب ان يذكره لانه بمنزلة الموكل وليس
كذلك الخبر لان من سمعه من غيره له ان يرويه عنه وان لم ياذن له في ذلك واجاب اصحاب
ابي العلة فيه ان الحاكم بالشهادة على الشهادة كالحاكم بما تضمنه الشهادة من المحكوم فيه
فقد حكم ايضا بثبوت شهادة المشهود على شهادتهما ولا يجوز ان يحكم بالمجهول فلذلك
وجب ذكرهم واجاب ايضا بان القياس يمنع من الحكم بالشهادة على الشهادة وانما
يجوز ذلك في الموضع الذي يجوز الاجماع ولا يجوز ان يقاس على اصل ورد بخلاف القياس وهذا
الجواب قد بناه على اصل يخالف فيه وان لم يقدح ذلك فيه لانه ان يسقط ما يورده
المخالف مما يبنيه على اصله عنه بما تقدم اولى والجواب عن الثالث ان ما ذكروه لو منع
من قبول المراسيل لمنع من قبول اخبار الاحاد بان يقال لو كان خبر الواحد يجب العمل به لكان
لا فائدة في طلب الاخبار الكثيرة لحكم واحد ولكان جمع الاحاديث الكثيرة في باب واحد
من ابواب العبادات عبثا فلما كان هذا لا يقدح في القول بوجوب العمل باخبار
الاحاد فكذلك ما الزمونا في المراسيل على ان الوجه في طلب الاسانيد ومعرفتها
والوقوف على طرقها واضح وان كان العمل بالمراسيل جائزا لان اصل جملة الاخبار هو
الاسانيد وان الامر من معرفتها ومعرفة طرقها وما يسمى من الاخبار مرسلا فهو مسند
ايضا وانما حذف ذكر الاسناد والمسانيد هي الاصول في باب الاخبار

فلذلك احتيج إلى معرفة الأسانيد ألا ترى أن المرسل للحديث إنما نقبل منه من حيث
كان ظاهر أمره أنه روى ما رواه عن الثقات وراعى أحوال الإسناد وإن كان قد حذف ذكرهم عند
الرواية فالأسانيد معتبرة لا محالة وربما اختلف الاجتهاد في المسند والمرسل فكان هذا أُسّ
فساد ما ظنوه من أن قبول المراسيل يوجب أن يكون الاشتغال بالأسانيد لا معنى له فيما عنينا
والجواب عن الرابع أنا لا نسلم ما أضافوه إلى أعيان أهل الدين والفضل في الثقة والأمانة
من المحدثين أنهم كانوا يروون عمن قد صح الجرح له عندهم من غير أن يبينوا حاله ويدلوا عليها ولا يجوز
ما يروونه في هذا الباب عنهم فإنه غير مقبول كما لم يقبل عمن ظهر الخلل في دينه وفسقه
وأمانته ما ساوى ذلك ويقدح فيه من طريق ضعيف يمنع الذين من قبول مثله في أمثالهم فأما
رواية أمثالهم عمن لا يوثق به مع التنبيه على ذلك من حاله فلا يمتنع لبعض الأغراض وهو تعريف الناس
جميع ما روي في ذلك الباب ليصير مضبوطا فلا تمكن الزيادة عليه أو ليقع في ذلك ويوقف
على فساد طريقه فيفصل بينه وبين الصحيح أو لغير ذلك مما يجري مجراه من الأغراض فأما قولهم إنهم
كانوا يرسلون الحديث فإذا سئلوا عمن سمعوه منه قالوا حدثنا بذلك أهل الحجج وقد علمنا
أنهم من أهل [غير واضح] فقد أجاب عنه شيخنا أبو عبد الله بأن من عرف من حاله أنه يرسل
الحديث عمن يجري مجرى هؤلاء فإنه لا يقبل مرسله وهذا يسقط السؤال ٥ مسألة
اختلف أهل العلم في خبر النبي عليه السلام هل يجب روايته بلفظه أو يجوز أن يروى من طريق المعنى دون
اعتبار اللفظ فذهب نفر منهم إلى أنه يجب أن يروى بلفظه وهم بعض أهل الظاهر وقوم
من أصحاب الحديث وذهب أكثرهم إلى أن روايته بلفظه غير واجبة إذا كان تغيير
اللفظ لا يخل بالمعنى ولا يحيله عن جهته وحقيقته وهو مذهب الشافعي لأنه ذكر أن من حق
المحدث أن يروي الحديث على لفظه إذا كان ممن لا يؤمن أن يغير معناه متى لم يروه بلفظه
وهذا يدل على أنه يجوز أن يرووا لا على اللفظ إذا كان الراوي من المعرفة والضبط على حال يؤمن معها
منه تغيير المعنى وإحالته عن حقيقته وقد حكى شيخنا أبو عبد الله هذا القول عن جماعة أصحاب
أبي حنيفة رحمة الله عليه وذكر أن الظاهر من مذهبهم ذلك ويشترط فيه أن يكون لفظ الخبر سليما
من الإشكال والاحتمال الذي لا يؤمن معهما الإخلال بالمعنى ووقوع الغلط فيه متى غير لفظه
واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه منها قول الله تعالى واذكرن ما يتلى في
بيوتكن من آيات الله والحكمة قالوا والمراد بالحكمة هي السنة وقد أخبر الله تعالى أنها ما يتلى
وهذا يوجب مراعاة اللفظ ومنها قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم نضر الله امرأ سمع
مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمعها فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب مبلغ هو أوعى
من سامع فدل ظاهره على أن الخبر يجب أن يؤدى كما سمع وذلك لا يصح إلا بأن يروى على لفظه
وقوله ورب مبلغ هو أوعى من سامع يدل أيضا على أنه يجب أن يؤديه بلفظه لما من الناس من ينبه
المعنى على السامع ومنها أنه قد ثبت أن الكتاب يجب فيه اعتبار اللفظ الذي [غير واضح] لأنه قد تعلق العبادات لا
ولا يجوز تغييره وروايته بلفظ آخر يؤدي معناه وإنما كان كذلك [غير واضح] فلا يجوز أداؤه إلا بلفظه ومنها أن
الأحكام التي يتعلق بها المصالح وهذا المعنى قائم في الخبر وتغييره ونقله بلفظه يؤمن معه ذلك
تغيير اللفظ لا يؤمن معه تغيير المعنى وإحالته عن حقيقته فيجب أن لا يعدل عنها ومنها

أن الراوي إذا عدل عن اللفظ إلى المعنى لم يمتنع أن يقصد في معناه وجها يقتضيه عنده من التأويل ولو
نقله على لفظه لكان تأويله عند غيره وجها آخر ولا يجوز الإقدام على ما لا يؤمن معه ذلك لأنه يكون
قد أضاف إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ما استنبطه بتأويله ومنها أن التعبد بإصابة
المعنى لا يجوز أن يكون علة لجواز تغيير اللفظ ألا ترى أن الأذان والتشهد لا يجوز تغيير ألفاظهما بألفاظ
أخر تؤدي معاني ألفاظهما ٥ والذي يدل على صحة المذهب الثاني أن الخطاب الشرعي ينقسم
أقساما فمنها ما يتعلق فيه العبادة بالتلاوة فقط دون المعنى ومنها ما يتعلق بالتلاوة والمعنى
ومنها ما يتعلق بالمعنى فقط دون التلاوة وقد علمنا أن خبر الرسول صلى الله عليه وسلم من القسم
الثالث وهو أن العبادة تتعلق بمعناه دون تلاوته وإذا كان ذلك كذلك والغرض به الإفصاح
عن المعنى فأي لفظ أفاد ذلك جاز نقله عليه إذ لا يمنع مانع منه فإذا سمع الراوي لفظ الخبر وكان يعرف
لفظا آخر يقوم مقامه في إفادة معناه بحيث لا يزيد أحدهما على الآخر فيما يفيده فهو مخير في نقله بأي
اللفظين شاء كما أن نقل الخبر إلى العجم باللغة الفارسية جائز إذا كان لفظ العربية في لغة العجم يفيد ما
أفاده المعبر عنه في لغة العرب ويشبه هذا أيضا أنه لا خلاف في أن الشهادة لا يختص أداؤها
باللفظ الذي سمعه الشاهد وإن أداها بأي لفظ أخبار الشاهد جاز إذا كان المعنى صحيحا ولذلك
يجوز أن يؤدي بالفارسية ما سمعه بالعربية وبالعربية ما سمعه بالفارسية والعلة في الكل واحدة
وهو أن العبادة إنما تتعلق في ذلك بالمعنى دون تلاوة اللفظ فإن قال قائل العلة في جواز
ذلك فيما يعدل إلى الفارسية ونقل من الشهادة بلغة مخصوصة فيما يطول أهلها الضرورة الداعية إلى ذلك
قيل له هذا فاسد من وجهين أحدهما أنه لا خلاف في أن الشاهد لو أقام الشهادة بالفارسية
عند من يعرف العربية لكان ذلك جائزا فبطل قولك إن العلة في جوازه حصول الضرورة والثاني أن
هذه العلة لا تعدو أصلها وما اعتبرناه وهو أن تعلق العبادة بتلاوته يتعدى إلى موضع الخلاف
فيجب أن يكون هو الصحيح ٥ فإن قال إنما جاز ذلك في الشهادة لأنها إذا التبس معناها
أمكن الحاكم استثبات الحال فيها وليس كذلك الخبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم لأن الراوي إذا
غير لفظه لم يمكن السامع استثبات المراد فيه قيل له هذا يوجب عليك أن تجوز
نقل الخبر بغير لفظه في عصر النبي صلى الله عليه وسلم لإمكان الاستثبات في ذلك الوقت ومن
[غير واضح] في هذه المسألة لا يفصل بين ذلك العصر وهذا العصر على أن الخبر الذي يكون لفظه
محتملا يجوز معه التباس الحال في المعنى وإنما لا يجوز نقله بغير لفظه وهذا يسقط ما أورده
السائل ويدل أيضا على جواز ذلك أنه لو لم يجز نقل خبر النبي صلى الله عليه وسلم بغير لفظه لما
جاز ذلك في خبر غيره أيضا لأن الوجوه التي يجب اعتبارها في الأخبار لا تفرق فيها بين خبر
النبي صلى الله عليه وآله وسلم وخبر غيره فإذا لم يجب اعتبار اللفظ في خبر غيره إذا حصل فيه
الشرط الذي ذكرناه فكذلك في خبره فإن قال كيف يجوز أن يكون حكم خبره حكم خبر غيره في هذا
الباب وخبره يتعلق به العبادات والأحكام الشرعية التي هي المصالح في التكاليف
ثم إنا نعلم أن عظم الإثم الذي يحصل في الكذب عليه أو تحريف خبره أو إحالة معناه أو إيقاع
اللبس فيه أو إيراده على وجه لا يؤمن معه الغلط على السامع له لا يحصل في خبر غيره
فيحمل أحدهما على الآخر فيقال له

ما اوردته من الفصل بينهما لا يقدح فيما ذكرناه لانه كلام اورفق حكمه لاجل تعاظم القبح وكثرة الوزر
وذلك لا يمنع من اجتماعهما في الوجه الذي جمعنا منه بينهما الا ان ايراد كل خبر على وجه لا يأمن معه
المخبر الكذب فيه او التلبيس او احالة المعنى او ايقاع الغلط على السامع مع سلامة الاحوال
فانه قبيح وان كان قبحه دون القبح الذي يتعلق بما يرويه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا حصل
فيه احد هذه الوجوه واذا ثبت تساويهما في اشتراك الخبرين في القبح ووجوب التحرز فيهما من هذه
الوجوه وما يجري مجراها صح ما قلناه من انه لو وجب مراعاة اللفظ في خبر النبي صلى الله عليه
وآله وسلم على كل وجه لوجب ذلك في خبر غيره والجواب عن اول ما احتج به المخالفون ان
وصف السنة بانها مما يتلى على ما تعلقوا به من الآية لا يدل على موضع الخلاف لانا لا نسلم
انها مما يتلى وانا قلنا ان العبادة لم تتعلق بتلاوتها واهمل هذا الباب فخالف سائر
الخطاب الذي تعلقت العبادة فيها بالتلاوة فلا يجب ان يكون حكمها حكم غيرها مما تعبدنا
بتلاوته في مراعاة اللفظ ويجب حمله على ان قوله تعالى ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة
ان الله كان لطيفا خبيرا فالمراد بالحكمة ما نزل به جبريل عليه السلام من الوحي وتلاه صلى الله عليه
وسلم وذلك لا يدل على ان اخباره وسنته صلى الله عليه وسلم يجب ان تتلى والجواب
عن الثاني انه لا دليل لهم في الخبر لان من نقل الخبر بغير لفظه على وجه لا يخل بالمعنى ولا يخله عن حقيقته
وانما يعبر عنه بلفظ يقوم مقام لفظ الخبر في افادته ويكون حكم اللفظين سواء في افادة ما يفيد
به فانه قد ادى الخبر كما سمعه الا ترى انه لا يمتنع ان يوصف المخبر بهذا اذا ادى الخبر بلغة مخالفة
للغة من سمع الخبر منه مثل ان يكون قد سمعه باللغة العربية فيؤديه باللغة الفارسية فاذا
كان هذا الوصف يصح فيما يؤدي بلغتين ففيما يؤدي بلغة واحدة اولى ان يصح يبين صحة هذا ان
احدا لا يستنكر قول الشاهد قد اديت هذه الشهادة كما سمعتها بالعربية واديتها باللغة
الفارسية وهذا بين لا اشكال فيه والجواب عن الثالث ان العلة في الكتاب
وجوب اعتبار اللفظ ان العبادة متعلقة بتلاوته كما تعلقت بكثير من معانيه وقد
بينا ان هذه العلة معدومة في الخبر وقولهم ان العلة فيه انه متضمن للمصالح والاحكام
الشرعية فانه فاسد لان هذه العلة تنتقض بالشهادات وبما ينقل الى العجم من اخبار الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم بلغتهم يجب ان يكون فاسدة وعلى ما هي الصحيح لقيام الدلالة
عليها والجواب عن الرابع ان الراوي متى لم يورد اللفظ الذي يعدل اليه يفيد
ما افاد لفظ الخبر على وجه يأمن معه الالتباس على السامع فانه لا يجوز ان يعدل عن لفظه
ويرويه بلفظ آخر والجواب عن الخامس ان الخبر الذي لا يؤمن في نقله من جهة المعنى
ويغير لفظه ما ذكروه من ايهام معنى اقتضاه تأويل الراوي فانه لا يجوز فيه العدول عن اللفظ
وانما يجوز ترك اعتبار اللفظ ونقله على المعنى اذا كان اللفظ الذي يعدل اليه الراوي
يفيد ما افاده اللفظ الذي عدل عنه على سواء من دون افادة وجه من وجوه الاختلاف مثل
قولهم جلس وقعد وقام وانتصب وما يجري مجرى ذلك فاما اذا كان في اللفظ عموم
لا يؤمن معه ان يكون اللفظ الذي يقام مقامه لا يفيد فائدته من كل وجه فانه لا يجوز تغيير لفظ
الخبر فقد انطلقت الشبهة التي اوردها والجواب عن السادس ان العلة في
التسمية والاذان ان تعبدنا فيهما بالفاظ مخصوصة فالعبادة متعلقة

باللفظ دون المعنى وهذا يمنع من تبديل اللفظ واعتبار المعنى **مسألة** اختلف اهل العلم
في جواز قبول حديث المدلس وهو الذي لا يذكر من لقيه وسمع منه ويذكر من فوقه موهما
السماع منه فذهب اصحاب الحديث الى انه لا يقبل حديثه ويسندوا في ذلك ومنهم من قال
لا يقبل حديث المدلس الا اذا قال سمعت او حدثني فاما اذا قال اخبرني او عن فلان او غير
ذلك من الالفاظ المحتملة فانه لا يقبل ومنهم من ذهب الى ان تدليسه لا يمنع من قبول حديثه
اذا كان ثقة في نفسه ضابطا لما يرويه وهو الذي ذهب اليه شيخنا ابو عبد الله رحمه الله
وحكاه عن اصحاب ابي حنيفة واعلم ان الخلاف في هذه المسألة مبني على اصل آخر وهو
قبول المراسيل لان الذي يمنع من قبول خبر المدلس انه يحصل فيه معنى الارسال والوجوه
التي يتعلق بها من يذهب الى ذلك هي التي يعتمدها من يمنع من قبول المراسيل وقد ذكرنا
الوجوه وتكلمنا عليها واذا ثبت القول بالمراسيل ثبت جواز القبول من المدلس
اذ ليس في التدليس مع كون الراوي ثقة ضابطا لما يرويه اكثر من معنى الارسال وهو
ان لا يذكر من سمع منه ويذكر غيره واذا كان هذا غير مانع من قبول حديثه فلا مانع
هناك فان قال قائل ان كان الامر على ما وصفتم فيجب ان يجوز وصف من يرسل
الحديث بانه مدلس قيل له هذا لا يلزم لان التدليس وان كان يتضمن معنى الارسال ففيه
امر زائد عليه وهو انه مع حذفه ذكر من سمع منه يوهم السماع ممن لم يسمع منه ولم يلقه
والمرسل للحديث لا يفعل هذا فليس يجب ان يكون كل مرسل للحديث مدلسا وان
كان كل مدلس مرسلا فان قال فكيف يجوز ان يكون ثقة مع استجازته التدليس قيل
له اذا لم يكن معنى التدليس اكثر من انه لم يذكر من سمع منه واوهم السماع من غيره من
غير ان يخبر بانه قد سمع منه فيكون كاذبا لم يؤثر هذا في كونه ثقة اذ لم يقدم فيما فعله على الكذب
ولا على غيره مما ينافي صفة العدالة فان قال اليس قد اقدم على ما يجري مجرى التلبيس والايهام
ما لا اصل له قيل له لم يثبت ان الايهام فيما يجري هذا المجرى ينافي صفة العدالة فلا يجب ان
يكون ذلك مؤثرا في حاله ومانعا من قبول حديثه كما ان الاقدام على كثير من الصغائر لا يؤثر
في العدالة ولا يمنع من قبول الحديث فان قال اذا عرف بالتدليس جاز ان يكون ممن
حذف العدالة ذكره ممن سمع منه انما لم يذكره وذكر غيره لضعفه وكونه على صفة تمنع
من قبول حديثه فقد روي عن كثير من المدلسين انهم انما دلسوا واخفوا ذكر من سمعوا
منه لهذه العلة قيل له قد مر في مسألة المراسيل ما يزيل هذا السؤال والجواب
عن هذا ما اجبنا به عنه وهو ان من عرف بهذا او جوز عليه ذلك من تدليس الحديث فانه
لا يقبل حديثه **مسألة** اختلف اهل العلم في المجهول هل يجوز قبول حديثه ام لا
واعلم ان الواجب في هذه المسألة ان نكشف عن معنى المجهول ونذكر الوجوه التي لاجلها
يوصف المحدث بانه مجهول ونبين ما يقدح في حاله ويمنع من قبول حديثه منها وما لا يقدح
في ذلك لان اكثر اصحاب الحديث يذهبون الى ان المجهول يرد حديثه من غير ان
يتصوروا تفصيل هذا الباب والاصل في ذلك ان الكذب

يوصف بانه مجهول بمعنى انه غير معروف بالعدالة وان عرف بعينه وقد يوصف بانه مجهول
بمعنى انه غير معروف بالضبط لما يرويه وقد يوصف بذلك بمعنى انه لم يعرف بمجالسة العلماء
بالحديث والاخذ عنهم ومصاحبتهم وقد يوصف بذلك بمعنى انه مختلف في اسمه وكنيته فاذا
وصف بانه مجهول والمراد به الوجه الاول فانه يقبل حديثه على قول من يعتبر في العدالة ظاهر
الاسلام ولا يوجب البحث عن سائر احوال المحدث والشاهد وهو قول ابي حنيفة فاما
على مذهب من لا يقتصر في ذلك على ظاهر الاسلام على ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
والشافعي ومن يذهب مذهبهم في ذلك فانه لا يقبل حديثه والكلام في هذا الاصل
وهو ان ظاهر الاسلام هل يكفي في ثبوت العدالة او لا يكفي مذكور في مواضعه فسبيل هذه
المسالة ان تبنى على ذلك والاولى عندنا ان ظاهر الاسلام لا يكفي في العدالة لان الاسلام كما يقارن
صفة العدالة فقد يقارن خلافها وهذا يمنع من تميز احدى الصفتين عن الاخرى بمجرده وعلى انا لا نبعد
ان نفصل بين الخبر وبين الشهادة في هذا الباب فنقتصر في باب الخبر على ظاهر الاسلام وان لم نقتصر
عليه في باب الشهادة كان من يعتبر صفة زائدة على الاسلام في الشهادات فانه يقتصر في بعضها
على مجرد الاسلام فاذا كان هذا سائغا في بعض الشهادات ففي الخبر اولى ان يجوز الا ترى ان الشافعي
يعتبر عدالة الشهود والمحكي عنه انه يقتصر على ظاهر الاسلام في شهادة عقد النكاح حتى (?)
ويمكن ان يستدل على هذه الطريقة بان المعلوم من احوال الصحابة انهم كانوا يقبلون الحديث من
كل من يروي عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اذا عرفوه بظاهر الاسلام من غير ان
يستكشفوا احوالهم ويتتبعوا سائر صفاتهم وانما كانوا يتوقفون في اخبار بعض المخبرين عند ظهور ضرب
من التهمة وهذا كالظاهر فيما بينهم ويؤيد هذا ما روي عن النبي صلى الله عليه واله وسلم من قبول
شهادة الاعرابي في رؤية الهلال لما عرفه بالاسلام من دون ان يبحث عن سائر احواله ويمكن من
خالف في هذه الطريقة ان يعترض ما ذكرنا بان الصحابة انما اقتصروا على معرفة الاسلام لان الامور
المنافية للعدالة لم تكن قد كثرت كما كثرت من بعد فكان الظاهر من حال من يسلم تجنب ما ينافي
العدالة وقد تغيرت احوال الناس في هذا الباب من بعد فاما خبر الاعرابي فيمكن ان يقال فيه انه
لا يمتنع ان يكون قد اسلم في الوقت فلذلك اقتصر النبي صلى الله عليه وسلم في قبول شهادته على مجرد
الاسلام ويمكن ان يجاب عن هذا بان الفرق بين زمان الصحابة وزمان من بعدهم في هذا الباب
لا يمنع من جواز ما ينافي العدالة على من كان في زمانهم فلو كان طلب العدالة شرطا لم يجز ان يقتصروا
على ظاهر الاسلام في ذلك فكل واحدة من الطريقتين تحتمل النظر واذا كان موصوفا بذلك لكونه
غير ضابط فانه يجب ان يقبل حديثه في الباب الذي يعلم انه ضابط له ولا يقدح ما لا يعلمه
بعلمه والذي يدل على ذلك انا قد عرفنا ان احوال الصحابة رضوان الله عليهم كانت مختلفة في الضبط
فكان بعضهم اضبط من بعض ولم يمنع ذلك من قبول حديثهم وان كان الغالب عليه خلاف الضبط في
جميع ما يرويه فذلك يقدح في حديثه واذا وصف بذلك لانه لم يعرف بصحبة العلماء بالحديث والاخذ
عنهم فانه لا يمنع من قبول حديثه لان قلة اختلاطه بهم لا يمنع من ان يكون قد سمع ما يرويه وقد عرفنا
ان في جملة من روى عن الرسول صلى الله عليه واله وسلم من قبل حديثه وعمل بصحته وان لم يعرف مجالسته
لسنة (?) والاخذ عنه من الوافدين عليه ومن يجري مجراهم ولم يمنع ذلك من القبول منهم فان قال اذا كان

لم يشتهر بتعاطي العلم والاخذ عن العلماء لا يجوز للعامي ان يرجع اليه في الفتاوي وكذلك
المحدث قيل له الفرق بين المفتي والمحدث واضح في هذا الباب لان المفتي لا بد ان يكون من اهل
الاجتهاد ولا يجوز ان يبلغ هذه الرتبة الا بصحبة العلماء والاشتغال بالعلم واذا كانت هذه
صورته لم يخف حاله وليس كذلك المحدث لانه لا يمتنع ان يسمع من الغير في وقت مخصوص
او اوقات مخصوصة وينقل ذلك عنه ولا يعرف به واما اذا كان المحدث مختلفا في اسمه فقد
ذهب بعض اصحاب الحديث الى ان ذلك يقدح في قبول حديثه والذي ذهب اليه
شيخنا ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن الكرخي ان كونه مختلفا في اسمه اذا كان هناك امارة
اخرى يعرف بها فانه لا يمنع من قبول حديثه وقد كان يقول ان الاختلاف في اسم مولى عمرو بن حريث
الذي روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه خبر ليلة الجن فقال بعضهم هو زيد مولى عمرو
وقال بعضهم هو ابو زيد لا يمنع من قبول حديثه لان وصفه بانه مولى عمرو بن حريث قد قام مقام
الاسم في التعريف وهذا صحيح لان الغرض بالاسماء والالقاب هو تمييز المسمى من غيره ومقامها
في حال الغيبة مقام الاشارة في حال الحضور وكل الفائدتين فانهما يحصلان اذا كان هناك
اضافة اخرى كقولهم مولى فلان وما يجري مجراه فقد ثبت ان ذلك لا يمنع من قبول خبره
فان قال قائل اذا كان في جملة المحدثين رجلان احدهما ممن يقبل حديثه والاخر ضعيف واختلف
في اسمهما فجوز في كل واحد منهما ان يكون اسمه اسم من هو ضعيف فهذا يقدح في حديثهما لما يحصل من
الالتباس قيل له اذا كانت الصورة جارية هذا المجرى فلا يمتنع ان يقدح ذلك في قبول
حديثهما لكن لا يكون الوجه في ذلك مجرد الاختلاف في اسم المحدث واذا كان ذلك كذلك
لم يقدح ما ذكره السائل فيما ذهبنا اليه ٥ مسالة اختلف اهل العلم فيمن
يحدث من كتابه وما وجده بخطه من غير ان يذكر انه سمع ذلك فذهب بعضهم الى انه اذا علم
انه قد كتب ذلك وعرف خطه فله ان يرويه وهو الظاهر من مذهب الشافعي على ما
حكي عنه وله في كتاب الرسالة ان المحدث اذا كان يحدث من كتابه يجب ان يكون عالما
به وظاهر هذا يقتضي انه يجوز اذا عرف كتابه ان يرويه وان لم يذكره لانه لو كان لا يجوز الرواية
الا لمن ذكر انه سمع ما يرويه لكان لا معنى لقوله انه يجب ان يعرف كتابه لانه مع ذكره
لما يرويه وعلمه انه قد سمع ذلك لا يحتاج الى مراعاة الكتاب وهو قول عامة اصحاب
الحديث وعند ابي حنيفة رحمة الله عليه لا يجوز له ان يرويه حتى يعلم انه سمعه ولا يجوز ان يعول
في ذلك على كتابه وخطه وكذلك قوله في الشهادة واحتج القائلون بالمذهب الاول
بوجوه منها انه قد ثبت عن الصحابة انهم كانوا يعملون في الشرائع والعبادات على ما ترد به
كتب النبي صلى الله عليه واله وسلم فاذا جاز ان يعمل على الكتب في العبادات جاز ايضا
ان يعمل الراوي فيما يرويه على كتابه ومنها انه وان لم يعلم انه سمع ما في كتابه فانه لا يمتنع ان
يرويه اذا ظن ذلك فيكون الخبر متناولا للظن كما لا يمتنع ان يعمل المزكي على الظن في تعديل الشهود
ويخبر بعدالتهم وان كان الخبر متناولا للظن دون العلم ومنها انه لا خلاف في ان من لا يشاهد
شخص المحدث وانما يسمع صوته بان يكونا في حال يمنع من مشاهدته كالازدحام

وما جرى مجراه او ان يكون السامع للحديث ضريرًا فله ان يرويه عنه وقد علمنا ان في هذه الحال انما يحصل
له غالب الظن بصحة الحديث دون العلم لان الصوت قد يكون مشبهًا للصوت فيجب ان يسوغ له
ما سمعه لا المنع من الرواية والذي يدل على صحة المذهب الثاني ان رواية الحديث عن الغير يتضمن الاخبار
ان ذلك الغير حدثه فاذا لم يعلم ذلك لم يجز ان يخبر به لانه لا يامن ان يكون خبره كذبا والاخبار بما لا يامن ان
يكون كذبا فيه محظور عليه في العقل والشرع لحظر الكذب ومثل ما نعلم به قبح الكذب نعلم قبح
الخبر الذي لا يامن المخبر به ان يكون كاذبا فيه الا ترى انه كما يقبح من زيد الاخبار بان عمرا في الدار مع غيبته
عنها فكذلك يقبح منه ان يخبر بكونه فيها مع تجويز غيبته عنها فقد بان بما ذكرناه انه لا فصل بين الكذب
وبين الخبر الذي لا يامن فاعله كونه كذبا في القبح وحظر الاخبار به عليه واذا كان هذا هكذا صح ان
الراوي لا يجوز ان يحدث عن الغير وهو لا يعلم انه حدثه به ويجوز انه لم يحدثه من حيث لا يامن كون خبره
كذبا فان قال قائل لم لا يجوز ان يحدث اذا ظن ذلك وان لم يعلمه ويكون الخبر خبرا عن ظنه فيكون صادقا
صادقا فيه لان الظن حاصل وهذا يخرجه من ان يكون مخبرا بما لا يامن ان يكون كاذبا فيه قيل له
الظاهر من رواية الاخبار ان من يحدث عنه قد حدثه به على القطع دون الظن وهو ماخوذ
عليه ايضا ان يروي عن الغير ما حدثه به لا ما يظنه فاذا اخبر بان الغير حدثه من غير ان يعلم ذلك
فان قصد بذلك انه حدثه به على القطع قبح الخبر من حيث لا يامن كونه كذبا على ما بيناه وان
قصد به الاخبار عن ظنه قبح ايضا من حيث توهم ظاهره انه حدثه على القطع ويلبس على
السامع فيقبح خبره على الوجهين جميعا واذا كان ذلك كذلك سقط قولك ان خبره يحسن من حيث
تناول الظن فان قال اليس الظن يقوم مقام العلم عندكم في مواضع كثيرة وقد يحسن
الخبر مع الظن كما يحسن مع العلم وعلى هذه الطريقة يحسن عندكم في الشاهد الوعد والوعيد
واليمين اذا تعلقت بامر مستقبل فلم لا يجوز ان يقوم الظن مقام العلم فيما يرويه المحدث قيل
له لسنا ننكر قيام الظن مقام العلم في المواضع الذي ذكرت فيها ويدل عليه الدليل ولكن لا يجوز
من حيث حكمنا بقيام الظن مقام العلم في مواضع مخصوصة لقيام الدلالة على ذلك ان نحكم
به في سائر المواضع من غير دلالة والعلة التي لاجلها قام الظن مقام العلم في المواضع التي ذكرتها
غير حاصلة فيما يرويه المحدث لان احدنا لا يعلم مستقبل احواله فلا بد من ان يكون اخباره عما
يفعله في المستقبل خبرا عن ظنه وعزمه وليس كذلك من يحدث عن الغير لانه مخبر عن امر ماض
يصح منه العلم به والفصل بين ما سمعه وبين ما لم يسمعه فلا ضرورة تدعوه الى ان يروي ما لا
يعلم انه حدثه به ويعول فيه على ظنه فان قال فما الذي يمنع من ان يدل السمع على ان
له ان يعتمد ظنه في ذلك ويقيمه مقام العلم كما يجوز ذلك في سائر المواضع وان كان بينه
وبينها فرق من الوجه الذي ذكرتم قيل له لا يمنع ذلك اذا دل الدليل عليه وانما نقول انه لا
يجب ان يقاس على غيره مما دل عليه الدليل من قيام الظن فيه مقام العلم من غير دليل فان قال
فما قولكم في الراوي اذا علم ان جميع ما في كتابه قد كتبه وانه لم يكتب الا ما سمعه ولم يحدث في
كتابه تغيير هل له ان يرويه وان لم يذكر السماع قيل له من هذه صورته فانه عالم بانه
قد سمع ما في كتابه على الجملة وانما لا يعلم التفصيل فله ان يرويه وليس هذا موضع

الخلاف وانما الخلاف اذا كتبه بخطه او عرف خطه ولم يذكر انه سمعه وجوز ان يكون قد كتبه من
دون ان يسمعه كما يجوز ان يكون قد سمعه ففي هذه المسالة لا يجوز له ان يرويه عندنا والجواب
عن اول ما احتج به مخالفونا ان كتب النبي صلى الله عليه وسلم انما عمل عليها من حيث دلت
الدلالة على وجوب العمل بها وان الظن فيها يقوم مقام العلم كما دل الدليل على وجوب العمل
باخبار الاحاد وعلى وجوب الحكم بشهادة الشهود اذا كانت لهم صفات مخصوصة وقد
بينا في كلامنا ان الموضع المخصوص الذي علم بالدليل قيام الظن فيه مقام العلم لا يجوز ان يجعل اصلا وان
يحمل غيره عليه من دون العلم بدليل والجواب عن الثاني ان حمل الرواية على تعديل
الشهود وما يجري مجراه في اقامة الظن فيه مقام العلم لا يجوز لافتراقهما في العلة التي لاجلها جاز
ذلك في التعديل وهي لا يستقيم فيما يجري هذا المجرى الى العلم وليس كذلك الرواية عن الغير
والجواب عن الثالث ان من يسمع صوت المحدث ولا يرى شخصه قد يجوز ان يحصل
له العلم بعينه بضرب من الاستدلال فلهذا يجوز له ان يروي عنه وان لم يحصل له العلم بذلك
فلا [illegible] بينه وبين غيره الا ان يدل دليل على هذه المسالة فله ان يروي بما غلب على ظنه والاصل في
هذا الباب ما ذكرناه وبيناه من ان اخبار المخبر بما لا يامن كونه كاذبا في خبره محظور عليه
وان الرواية عن الغير يقتضي ظاهرها ان الغير قد حدثه بما يرويه عنه قطعا فلا يجوز ان يروي عنه الا
بعد العلم بسماعه منه فان كان ههنا موضع دل الدليل على ان الخبر عنه على سبيل الظن دون القطع
جائز روايته قد سوغ فيه اقامة الظن مقام العلم وجب ان يتبع الدليل في ذلك الموضع بعينه
ولا يحمل غيره عليه وهذا بين

مسالة ذهب بعض اهل الظاهر الى ان من قرا على
المحدث حديثا او كتابا ثم قال له هو كما قرأته عليك وانا احدث به عنك فقال نعم فانه ليس له ان
يقول في روايته عنه حدثني او اخبرني او سمعته وانما يجوز ان يقول قرأت على فلان فاقر به والذي
يذهب اليه محصلو المتكلمين والفقهاء انه اذا قرأ الحديث او الكتاب على المحدث وقال
له هو كما قرأته عليك فاقر به بان قال نعم او قال له أرويه عنك فقال نعم فله ان يقول في روايته
عنه اخبرني وحدثني وقد حكى هذا القول شيخنا ابو عبد الله عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
وذكر انه مذهب ابي حنيفة وابي يوسف رحمة الله عليهما واحتج من ذهب الى
القول الاول بان المحدث لم يحدث في هذه المسالة ولم يخبره بشيء لان قوله نعم ليس باخبار فالواجب
على هذا الراوي ان يحكي الحال على جهتها فيقول قرأت عليه فاقر به ولا يجوز له ان يحكي ما لم يكن
والذي يدل على صحة القول الثاني ان قول المحدث نعم مع تقدم ما ذكر له من سؤال من
قرأ عليه يجري مجرى الاخبار بما يرويه ويفيد ما يفيده الخبر المبتدأ فلذلك ساغ له ان
يقول اخبرني وحدثني يدل على صحة ذلك عرف اللغة والشرع الا ترى ان رجلا لو قال لغيره هل
لقيت فلانا او دخلت بلد كذا فقال في الجواب نعم جرى ذلك مجرى الخبر عن ذلك [illegible]
ويكون للسامع ان يقول اخبرني او حدثني فلان بانه لقي فلانا او دخل بلد كذا وكذلك الحال
في الشهود على رجل كما انه اذا ذكر حق عليه وقالوا له هو كما قرأناه

ونشهد به عليك فقال نعم يجري ذلك مجرى ان يبتدي بذكر ما فيه ويعترف به لذلك قال الفقهاء ان رجلا
لو ادعى عليه بحضرة حاكم حقا لزمه بالتلفظ به من طلاق او عتاق فسأله الحاكم عن ذلك فقال نعم
لجاز للحاكم ان يقول اقر به عندي فثبت بهذه الجملة ان ما ذكرناه من الاعتراف اذا حصل مضموما
مضموما الى السؤال المتقدم افاد ما يفيده الخبر المبتدأ وجرى مجراه فان قال قايل اليس عندكم
ان المحدث هو من يفعل الحديث والمخبر هو من يخبر بالخبر ومن قرئ عليه حديث او كتاب فاعترف
به لم يقع منه فعل الخبر ولا الحديث فكيف يسوغ للسامع لذلك ان يقول اخبرنا وحدثني وليس
بمخبر له ولا محدث قيل له اذا ثبت ما بيناه ان الاعتراف الصادر من جهته عند تقدم
السؤال على الوجه الذي ذكرناه يفيد ما يفيده الخبر والحديث فقد حصل مخبرا ومحدثا وان لم
يكن لفظ ما صدر من جهته لفظ الخبر والحديث فلا يمتنع ان يقول السامع منه اخبرني وحدثني كما
ان رجلا لو سمع رجلا يقول حدثني فلان بكذا لجاز له ان يقول سمعت فلانا يقول اخبرني فلان بكذا
لما كانت فايدة اللفظين واحدة وان كانا مختلفي الصورة وهكذا لو سمعه يقول اشهد فلانا
لجاز له ان يقول له سمعته يقول شاهدت فلانا فثبت ان الاعتبار في هذا الباب باتفاق
الفايدة دون صورة اللفظ واذا كان هذا هكذا وقوله نعم بعد سؤال القارئ يفيد فايدة
الاخبار على ما بيناه جاز ان يقول اخبرني وحدثني فان قال كيف تجوزون رد الحديث في هذا
الباب الى الاصل الذي ذكرتموه وهو قول من يسأل عن لقاية زيد او دخوله بلدا فيعطي
ان للسامع منه ذلك ان يقول اخبرني فلان او حدثني وقد علمنا ان السامع لذلك لا يحتاج الى
استيذانه في ان يحكي عنه وله ان يقول اخبرني فلان بانه لقي زيدا او دخل بلد كذا وان لم ياذن له في ذلك
وليس هكذا حكم الحديث لان من قرأ على المحدث يحتاج الى استيذانه في الرواية عنه واحد الامرين
مخالف للاخر قيل له ليس الامر على ما توهمته لان من سمع الحديث من غيره فله ان يرويه عنه
وان لم ياذن له فيه وليست العلة في احتياج من قرأ على الغير الى ان يقول له هو كما قرأته او هل
ارويه عنك ان الرواية تحتاج الى الاذن وانما العلة فيه ان لا بد من ان يحصل من جهة المحدث اخبار
بما يرويه بان يتلفظ بذلك او ما يجري مجرى الاخبار بان يقول بعد قراءة الغير عليه وقوله هو
كما قرأت نعم او يستاذنه في الرواية عنه حتى يصير مخبرا بذلك ومحدثا فيجوز للقارئ عليه ان يقول
حدثني او اخبرني فلهذا لو كان المخاطب له بذلك واحدا او الجواب متوجه اليه وهناك
جماعة يسمعون ذلك لجاز لهم ان يقولوا حدثنا واخبرنا كما يقوله من توجه الجواب اليه
وقد ذكر شيخنا ابو عبد الله ان الاجماع السابق قد حصل على ان رواية الخبر يثبت لا يحتاج
فيها الى اذن من سمع منه ويدل على ذلك ايضا ما علم من طريق التواتر ان اصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم لم يكونوا استاذنوه في رواية ما سمعوه منه وما روي من قوله صلى الله عليه
وآله وسلم رحم الله امرأ سمع مقالتي فاداها كما سمعها لا يعترض ما قلناه لان المعلوم من حال
الصحابة انهم كانوا يروون ما سمعوه من الرسول صلى الله عليه وسلم قبل هذا القول منه
ولان الظاهر من هذا الخبر انه صلى الله عليه وآله وسلم اشار بهذا القول الى ما ورد في ذلك
المشهد خصوصا وهذا يمنع من تناول ذلك لجميع ما سمع منه ولا يلزم على ما قلناه

الشهادة على الشهادة لان حكمها حكم مخصوص مفارق لحكم مجرد الشهادة فجاز ان يكون مفارقا
لحكم الخبر او لان الذي سمع اعتراف الغير بحق يلزمه فانه لا يحتاج في الشهادة عليه بذلك الى استيذانه
فالخبر اولى بذلك والجواب عما احتج به من خالفنا في هذه المسألة من الوجهين جميعا ان من قرئ عليه
الحديث او الكتاب وسئل عن ذلك فاعترف به فقد حصل منه معنى الاخبار وصار مخبرا به لمن قرأ
عليه على ما بيناه ودللنا عليه وهذا يسقط قولهم انه لم يخبره بشيء ويسقط ايضا ما ظنوه من ان
القارئ عليه اذا قال حدثني او اخبرني فقد حكى ما لم يكن ٥ مسألة ذهب كثير من
اصحاب الحديث الى ان المحدث اذا قال لغيره قد اجزت لك ان تروي عني فانه يجوز له ان يرويه عنه
بان يقول اخبرني وحدثني وقد حكى هذا القول عن ابي داود ومنهم من يذهب الى انه اذا قال اجزت لك
ان تروي كلما صح من حديثي او قال ذلك في بعض معين جاز له ان يقول حدثني واخبرني ومنهم من يقول
يجوز له ان يقول اخبرني ولا يجوز ان يقول حدثني وعند من يحصل من المتكلمين والفقهاء ان مطلق الاجازة
لا يسوغ للانسان ان يقول حدثني او اخبرني والى هذا ذهب شيخنا ابو عبد الله واحتج من ذهب
الى القول الاول بان قول المحدث للغير اجزت لك ان تروي عني يجري مجرى ان يقرأ عليه فيعترف به
ذلك واذا كان ذلك يسوغ له ان يقول حدثني واخبرني فكذلك هذا وبان قوله اجزت لك ان تروي
عني يجري في طريق العرف مجرى امره اياه بان يروي عنه كان قول القايل لغيره اجزت لك دخول هذه
الدار او اكل هذا الطعام يجري مجرى امره اياه بذلك والذي يدل على صحة القول الثاني ان مطلق
الاجازة ليس بخبر من طريق اللفظ ولا فايدته فايدة الخبر ولا يجوز لمن خوطب بذلك ان يقول حدثني
ولا اخبرني اذ لم يحصل له من جهة المخاطب بذلك اخبار على وجه من الوجوه فان قال قايل لم
قلتم انه لا يفيد فايدة الخبر ولم لا يجوز ان يجري هذا القول مجرى ما قدمتم ذكره من اعتراف من يسأل
عن الشيء بان يقول نعم في انه يفيد فايدة الخبر قيل له لا اشكال في ان مطلق الاجازة لا يفيد معنى الخبر
لا لفظا ولا معنى لان القايل اذا قال لغيره اجزت لك ان تخبر بكذا وتقول كذا فانما يعقل السامع
منه اجازة ايراده واباحته فقط ولا يعقل سوى ذلك من خبره عن حال ذلك الشيء لغة ولا عرفا
بل يعلم منه انه لم يسوغ له الاجازة عنه وانما سوغ له الاذن في الحكاية ولا الاذن في حكاية الشيء
غير الحكاية حال التصريح بالاذن فيها جاز كما ولا يخبر ايضا ان مطلق الاجازة لرواية الخبر لا يصير المجيز
مخبرا به ولا يجد بالجملة المجوز لمن اخبر له ذلك ان يقول اخبرني او حدثني فاما اعتراف من قرئ عليه الحديث
به على الوجه الذي ذكرناه فانما يقال انه بمجرده يفيد معنى الخبر وانما جعلناه مفيدا له اذا انضم الى
السؤال المتقدم ودللنا على ذلك من عرف اللغة والشرع فقد بان ان مطلق الاجازة لا
يشبه ما ذكرناه فان قال ما تنكرون من ان يكون الاجازة اذا انعقد بها ذكر الحديث
او الكتاب جارية مجرى الاعتراف عند القراءة في افادة معنى الخبر قيل له هذا غير ما خالفنا
فيه لان ما خالفنا فيه هو مطلق الاجازة وذلك بان يقول اجزت لك ان تروي هذا
الحديث عني او هذا الكتاب من غير ان يذكر شيئا يفيد معنى الخبر بانفراده او بانضمامه او
بانضمامه الى غيره فاما اذا ذكر شيئا متى عقبه بذكر الاجازة افاد معنى الخبر بان يقول هذا

حدثني أو كتابي وقد سمعته من فلان فأجزت لك أن ترويه عني فليس بعيدا أن يجوز له أن يقول حدثني أو أخبرني
أو أخبرني على هذه الطريقة كما يجوز أن يقول في المناولة الصحيحة حدثني وأخبرني لأنه إذا ناوله الكتاب
وقال له هذا سماعي من فلان كان إشارته إلى الكتاب تجري مجرى أن يقرأ عليه وقوله هذا سماعي يجري
مجرى الاعتراف به وأن يقول جوابا عن سؤال القارئ عليه هو كما قرأت نعم وكذلك قوله هذا حديثي
عن فلان يجري مجرى أن يقرأ عليه ويعترف به وقوله أجزت لك أن ترويه يجري مجرى أن يقول له القارئ
هل أرويه عنك فيقول نعم وإن كان كلام شيخنا أبي عبد الله يدل على خلاف الطريقة التي سلكناها فأما
إذا قال أجزت لك أن تروي جميع ما سمعته عن جابر كما يقول كثير من أصحاب الحديث فهو أبعد
في جواز القول بأنه أخبرني أو حدثني مما ذكرناه ومعنا منه والشبهة في المنع منه أقوى فإن قال لم
لا يكون قوله أجزت لك رواية هذا الحديث عني مقتضيا للإخبار بأنه قد سمعه ورواه لأن ظاهر عدالته
يقتضي أنه لا يقول ذلك فيما لم يروه قيل له أكثر ما في هذا أنه يوجب أن نحكم بأنه قد رواه ويعتقد ذلك
لا أنه يكون قد أخبر بأنه رواه وسمعه لأن علمنا بأن المحدث قد
هذه القصة من طريق الظاهر وهذا لا يوجب أن يكون قد أخبر بأنه ولا يسوغ أن يروي عنه ذلك فإن قال فمثل المقول
سمع من غيره حديثا لا يقتضي أن يكون قد أخبر بأنه ولا يسوغ أن يروي عنه ذلك فإن قال مثل القول
أنه لو حسب علمكم العمل بذلك الخبر وإن لم يجز أن ترووه عنه قيل له كذلك نقول لأن قوله للغير أجزت
لك رواية هذا الحديث يعلم أنه قد رواه وإن لم يكن إخبارا به من حيث نعلم أنه لا يقول ذلك
فيما لم يروه فإن قال فكيف يجب العمل به ولا يجوز روايته قيل له لا يمتنع هذا إذا كان هناك
مانع من الرواية والجواب عن أول ما احتجوا به أن إجراءهم مطلق الإجازة مجرى الاعتراف بالحديث بعد
ما قرئ عليه دعوى فاسدة وقد بينا الفرق بين الموضعين ودللنا على أن اعتراف المحدث بما قرئ عليه يفيد فائدة
الخبر المبتدأ عنه وأن الإجازة المطلقة لا تفيد ذلك والجواب عن الثاني أن الإجازة إنما تفيد معنى
الإباحة دون الأمر وهكذا يفيد قول القائل لغيره أجزت لك دخول هذه الدار وأكل هذا الطعام لأنه
إنما يدل على الإباحة والكذب لا يصير مباحا بالإباحة وإذا قال لغيره أجزت لك أن تخبر عني بما لم أخبر
به فكأنه قال أجزت لك أن تكذب أو أبحته ذلك لا يؤثر في قبح إخباره عنه بما لم يخبره به فإن قال ليس
يصير المحظور مباحا بنفس الإباحة كمن يبيح لغيره دخول الدار وأكل الطعام قيل له ليس يصير ذلك مباحا
بلفظ الإباحة وإنما يصير مباحا بإرادة المالك منه التصرف فيه ولفظ الإباحة دليل على الإرادة وهذا
شيء إنما يؤثر فيما يحسن ويقبح لوقوعه على وجه مخصوص دون الكذب وما يجري مجراه لأن الكذب
لا بد من كونه قبيحا وقصد الغير إلى إباحته وإجازته لا تخرجه من كونه كذبا كما أن إرادة مالك الطعام
لنا والغير له تخرجه من كونه غصبا ثم لو سلمنا أن قوله أجزت لك رواية هذا الحديث عني يجري
مجرى أمره بروايته لكانت المسألة بحالها لأن مطلق قول المحدث لغيره اروِ عني هذا الحديث لا
يسوغ له أن يقول حدثني أو أخبرني لأنه يكون كذبا من حيث لم يحدثه بشيء ويجري هذا القول مجرى الأمر
له بأن يكذب ولا يشبه هذا قول المحدث بعد أن قرئ عليه واعترافه به أو وروده على ما ذكرناه لأنه قد تقدم
منه ما يفيد معنى الخبر على ما بيناه وأوضحناه والله الموفق للصواب

مسألة

اعلم أنه لا خلاف في الكافر المتبع من الشهادتين والفاسق في أفعال الجوارح أنه لا يقبل فيما
يتعلق بالدين ورد شهادتهما وإنما الخلاف في المتأول من الكفار والفساق فإن كان لا وجه من
طريقه من يقبل خبر من تأول في الكفر ويقبل شهادته أنه يعتقد أن كونه متأولا لا يخرجه من
أن يكون كافرا ويقول إن من تمسك بالشهادتين فليس بكافر وإن اعتقد مذاهب فاسدة
من طريق التأويل إذ لا نعرف في أهل العلم من يعتقد في الغير الكفر

ونقطع عليه عدم قبول حديثه وشهادته فعلى ما ذكرناه يجب أن يكون الخلاف في الفاسق المتأول فقط
دون الكافر وعند جمهور الفقهاء وعامتهم أن الفساق من طريق التأويل وأهل الأهواء كلهم تقبل أحاديثهم
وشهاداتهم إلا من يكون مشهورا منهم بالكذب والذي يضع الأحاديث نصرة للمذهب وعند
بعضهم أن الكافر والفاسق لا تقبل أحاديثهما وشهادتهما متأولين كانا أو غير متأولين وهو قول أبي علي
وأبي هاشم والذي يعتمده الفقهاء نصرة المذهب الأول وهو الرجوع إلى اتفاق الصحابة والتابعين
على ذلك قالوا لأن المعلوم من حالهم أنهم إنما كانوا يرجعون في قبول الحديث والشهادة إلى الإسلام
الذي هو إظهار الشهادتين والتنزه عما يوجب الجرح وسقوط العدالة من أفعال الجوارح دون أمر
المذاهب وأنهم كانوا مجمعين على التسوية بين الكل ممن هذه حاله في قبول شهادته وحديثه مع العلم
باختلافهم في المذاهب ومما يمكن أن يزاد في نصرة هذه الطريقة أن يقال إنه لا إشكال في حدوث
الفسوق من طريق التأويل في أواخر أيام الصحابة فيما يتعلق بالاعتقاد كمذهب الخوارج وفيما يتعلق
بأفعال الجوارح كفعل البغاة والمعلوم من أحوال جماعتهم أن شهاداتهم كانت تقبل وأخبارهم لا ترد ولو
ورد ذلك لكان ينقل الرد كما نقل سائر الأحوال المتعلقة بما زعم بعضهم لبعض والمعتمد فيما ينصره
المذهب الثاني في الكافر المتأول ما ذكرناه من حصول الإجماع على رد شهادة الكافر وحديثه لأنا قد
بينا أنه لا أحد من أهل العلم يقطع على كفر غيره ويقبل حديثه وشهادته وإنما يقبل ذلك من حيث يعتقد
أن تأويله قد أخرجه عن الكفر فإذا ثبت بالإجماع أن الكفر يمنع من قبول الحديث والشهادة وصح
بالدليل أن المتأول في الكفر مشارك للكافر الذي ليس بمتأول في كونه كافرا وأن التأويل
لا يؤثر في كفره ثبت أن حديثه غير مقبول وكذلك شهادته وأيضا فقد ثبت أن العلة في
رد خبر الكافر الذي ليس بمتأول وشهادته هي تمسكه باعتقاد ينافي دين الإسلام بدليل صحة هذا أن من عرف
منه باطن ينافي دين الإسلام لم تقبل حديثه وشهادته وإن كان متمسكا بظاهر الملة ومظهرا
للشهادتين كالزنديق والمنافق ومن علم منه اعتقاد دين الإسلام وأكره على ترك إظهار الشهادتين
دين فلم يظهرهما لم يمنع ذلك من قبول خبره وشهادته فعلم أن العلة فيما ذكرنا هي اعتقاد ما ينافي الإسلام
والتمسك به لأن الحكم يجاوره ويوجد بوجوده ويرتفع بارتفاعه فإذا كان الكافر من طريق التأويل
مشاركا له في هذه العلة وجب أن يكون حكمه حكمه في رد الحديث والشهادة فإن قيل ما
المراد بقولكم اعتقاد ما ينافي الإسلام والتمسك به قيل له المراد بذلك أن يكون معتقدا لما لا
يحصل معه العلم بصحة الإسلام أو يكون متمسكا بما ثبت بالإجماع أو غيره أنه ينافي حكم الإسلام
فلا يجوز حصوله معه فإن قال كيف يعلم منه هذا الاعتقاد قيل المراد ما ذكرناه بأمارة
لكونه معتقدا لذلك لا العلم بنفس الاعتقاد فإن قال إنما لم تقبل خبر الزنديق ومن جرى مجراه وشهادته
لأنه قد علم من حاله أنه غير معتقد لما يظهره فلم يسلم الطهارة للشهادتين قيل له قد ثبت
أن إظهار الشهادتين بمجرده لا اعتبار به حتى يعلم منه أنه يعتقد مذهبا ينافي ما يظهره من الشهادتين
ومن أسلم معه صحة ذلك وجب أن لا تقبل حديثه وشهادته على أن العلة في هذا الباب هي التمسك
بالكفر فقط لأن الحكم يجاوره فيوجد بوجوده وينتفي بانتفائه ألا ترى أنه متى عرف منه التمسك بالكفر
في باطنه كالزنديق رد حديثه وشهادته وإن أظهر الشهادتين ومن فارق الكفر قبل ذلك منه فإذا ثبت
أن علة هذا الحكم هي مجرد الكفر وجب أن يكون كل كافر مشاركا فيه متأولا كان أو غير متأول فإن
قيل لا اعتبار في هذا الباب بإظهار الشهادتين من غير أن يعلم أنه يعتقد بطلانهما فالجواب
أنه إذا ثبت بالإجماع أن إظهار الشهادتين لا حكم له في هذا الباب مع اعتقاد بطلانهما إنما أثر

يبين أن من يعتقد ما لا يصح معه العلم بصحة [illegible] للشهادة من لا حكم له سوا كان مساويا في ذلك
الاعتقاد وغير متأول لأن اعتقاد بطلان [illegible] إنما أثر في ذلك من حيث لا يصح معه العلم بصحة [illegible]
هذا أنه لو ظهر له لا يعتقد بطلانها ولا صحتها لم يجز قبول شهادته وهذه الطريقة تدل أيضا على
أن الفاسق المتأول يرد حديثه وشهادته لأن الفاسق في أفعال الجوارح إنما وجب هذا الحكم
فيه لخروجه عن أن يكون من أهل الولاية المطلقة وخروجه من أن يطلق عليه اسم الإيمان المطلق والفاسق
المتأول مشارك في هذه العلة لأنه لا يتولى على الإطلاق ولا بالإجماع ولا أحد يذهب إلى أنه يجري في
الموالاة والنصرة والتعظيم مجرى من ليس بفاسق فإذا كانت العلة في رد خبره وشهادته ما
ذكرناه وكان الفاسق مشاركا له في هذا المعنى وجب أن يكون مردود الحديث والشهادة
فإن قال ولم قلتم إن العلة فيه ما ذكرتم قيل لأن الحكم يتبعه ولا وجه يمكن تعليق الحكم به غيره فإن
قال لم لا يجوز أن يكون العلة فيه غير ما ذكرتم وهو أن إقدامه على الفسق في أفعال الجوارح يمنع من
الثقة به والسكون إلى قوله وليس كذلك سبيل من يقدم على فسق يتأول فيه ولا يعلم كونه
فسقا قيل له لو كانت العلة ما ذكرته لوجب أن يقبل الفساق في أفعال الجوارح فيجوز قبول
شهادة بعضهم وخبره لأن فيهم من يعرف منه مع إقدامه على بعض خصال الفسق من المروءة والاستنكاف
بصدق اللهجة والترفع عن الكذب والخيانة في صحة المعاملة ما يسكن معه إليه ويوثق بقوله حتى
أن من الناس ربما اختار رواية ومعاملاتهم وما يتصل بأماناتهم كالودائع وغيرها من هذه صفته
على من يستحق له هذه الأحوال وإن لم يكن في شيء من الفسق وهذا يبين أن العلة في رد شهادتهم
وحديثهم ما ذكرناه دون ما يتوهمه من قلة الثقة به والذي يدل أيضا على أن العلة في رد الشهادة
والخبر مجرد الكفر والفسق دون تعريهما عن التأويل أن هذه العلة يتعدى إلى موضع الخلاف وما عداه
لا يتعدى إليه فوجب أن يكون فاسدا واعلم أن ما احتج به جمهور الفقهاء من الإجماع واتفاق
الصحابة والتابعين عليه إن كان صحيحا فاتباعه واجب ويكون الصحيح هو المذهب الأول دون الثاني
لأن طريق إثبات المذهب الأول النظر والثاني قياس فإذا اقتضى الإجماع خلافه وجب اتباعه والعدول
عما أوجبه القياس والذي يمكن أن يقال فيما ادعوه من الإجماع أن يقال من أين لكم أن العلماء من الصحابة
والتابعين ردوا وقبلوا شهادة الفساق من طريق التأويل وحديثهم وما دليلكم على اتفاقهم على ذلك وما
يمكن أن يجاب به عن هذا هو أن يقال قد علمنا أن في أواخر أيام الصحابة حدثت مذاهب وأفعال
أوجبت الفسق عند جميعهم كمذهب الخوارج وحروب وغارات من البغاة ولم ينقل أن أحدا
منهم رد شهادة هؤلاء وحديثهم ولو وقع الرد لنقل كما نقل سائر الاختلاف والتنازع ويمكن أن
يعترض هذا بأنه لم يثبت أن أحدا من هؤلاء الذين فسقوا من طريق التأويل أقام شهادة عند من
يعتقد فسقه أو روى خبرا وظهر ذلك ظهورا يقتضي أن ينقل ما جرى فيه من الرد والقبول وهذا
يسقط قولهم إن شهادة هؤلاء لو ردت لوجب نقل ذلك لأن وجوب النقل مبني على وقوع
الشهادة في الحال بخصوصه فإذا لم يثبت وقوعها لم يجب نقل الحكم في ردها أو قبولها وعلم
أيضا أنهم استقبحوا شهادتهم يتعلق بها نص القبول أو الرد من هذا الوجه ويكون
بنيت على ما ادعي من الإجماع أن لا نعلم قبول الكل منهم لشهادة هؤلاء وحديثهم والمسألة محتملة
للنظر وإن لم يسلم هذه الطريقة فما اعتمده القائلون بالمذهب الثاني من طريق القياس قوي والله أعلم
بالصواب **فصل** وما يتصل بهذه المسألة خبر

الصبي فيما يتعلق بالدين هل يجوز قبوله ذكر الإمام لا أعلم إنه لا إشكال في أن ما سمعه الصبي قبل البلوغ ثم رواه وهو
بالغ فإنه مقبول معمول عليه لأن جماعة من كبار الصحابة وأعيانهم سمعوا من النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وهم صغار ورووا ذلك بعد البلوغ وقد اجتمعوا على أن سبيله في قبول روايته والعمل بها سبيل سائر
الصحابة الذين سمعوا في حال البلوغ وإنما الخلاف في الصبي إذا روى في حال صباه فقيل من بعض أصحابنا أن
الصبي إذا كان مراهقا ويعلم من حاله أنه يعلم ما يورده ويرويه جاز أن يقبل خبره قال لأن جماعة من الصحابة
كان هذا حالهم والذي ذكره شيخنا أبو عبد الله أن الصبي لا يقبل خبره فيما يتعلق بالدين واحتج فيه بأنه لا خلاف
في أن الصبي غير مؤتمن على ما يتعلق بالأمانات ويمكن أن يدل على ذلك أيضا بأن طريق قبول خبر الواحد والعمل
عليه الشرع الذي هو إجماع الصحابة ولم يثبت عنهم أنهم رجعوا إلى أخبار الصبيان التي رووها في حال
الصبى وقبل البلوغ وأجروهم مجرى البالغين في العمل بخبرهم فيجب أن يكون الأخذ بخبرهم على أصل
الحظر من حيث لم يدل عليه دليل شرعي وما حكيناه من احتجاج بعض أصحابنا بجواز قبول خبرهم
بأن جماعة من الصحابة رووا قبل البلوغ فإنه في نهاية البعد لأن المعلوم من هذا الباب أن جماعة
منهم سمعوا قبل البلوغ فأما أنهم رووا في تلك الحال وعمل على خبرهم فإنه لم يثبت ولم يظهر ظهورا
يمكن التعويل عليه ٥ **مسألة** حكى شيخنا أبو عبد الله عن أبي الحسن الكرخي أنه كان يذهب إلى
أن الراوي إذا نسي ما رواه وذكر به فلم يذكره قدح في هذا الحديث الذي كان رواه ومنع من العمل به وكان يبني
على هذا الأصل رد خبر الزهري عن عروة عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال أيما امرأة نكحت بغير
إذن وليها فنكاحها باطل ويحتج أصحاب العلم بأن الزهري سئل عنه وذكر به فلم يذكره وقال مثل هذا
في خبر الحكم بشاهد ويمين واحتج فيه بأن الخبر لو كان صحيحا لوجب أن يذكره عند الحاجة وعند
الإذكار به وبأنه لو جاز أن لا يذكر ما رواه على وجه من الوجوه وإن ذكر به لجاز ذلك في جميع ما رواه فإذا لم يجز
ذلك في الكثير لم يجز في القليل لجري العادة بخلافه والصحيح عندنا أن ذلك لا يقدح في الخبر ولا يمنع من العمل
به والدليل على ذلك ما علمناه من حالنا وحال غيرنا أن الإنسان قد يقرأ شيئا أو يسمع من غيره
شيئا أو يورده في التدريس أو المناظرة ثم ينساه فلا يذكره على وجه من الوجوه وإن ذكر به إذا لم يكن مما
يجري مجرى الحوادث العظيمة التي لا يكاد العاقل ينسى مثلها فإذا جاز هذا في الفتيا وفيما يسمعه
من إخوانه ومن يجري مجراهم وفيما يدرسه ويناظر به فالمانع من ذلك فيما يرويه وهذا لا يصح لا
يشتبه فيه وقد قال شيخنا أبو عبد الله إن العادة إنما تمنع من نسيان ما سمع حتى لا يذكر شيئا منه
في الجماعة الكثيرة لأن الجماعة إذا بلغت في الكثرة حد التواتر لم يجز أن ينسى بأجمعها ما سمعه فلا
يذكر شيئا منه مع الحاجة إليه فأما الواحد فلا يمتنع ذلك عليه فإن قال قائل إذا جوزتم العمل بهذا
الخبر فهل يجب على هذا الراوي الذي نسيه أن يعمل به قيل له لا يمتنع ذلك إذا كان من يرويه عنه
ثقة وإذا جاز أن يروي عنه في حال الوقف ووجب العمل به فما المانع من الرواية عنه في حال النسيان
ووجوب العمل بها والجواب عن الوجه الأول الذي يعتمده من خالف في المسألة أن ذلك دعوى
لا دليل عليها وقد دللنا على جواز ما استبعده بما نعلمه من حال أنفسنا وحال غيرنا والجواب
عن الثاني أن العادة مطرقة في هذا الباب بين الكثير من أفعاله وقليلها والرجوع في ذلك إلى ما
يعقله الإنسان من نفسه ومن غيره وقد علمنا أن العاقل قد ينسى بعض ما تصرف فيه من كل ضرب
وعم ذلك ولا يجوز قياسا على هذا أن ينسى جميع ما تصرف فيه فيما مضى حتى لا يذكر شيئا منه فبطل أن
قياس القليل على الكثير في هذا الباب لا يصح ٥ **مسألة** ذهب كثير من أصحاب

الحديث الى ان الراوي اذا انفرد في حديثه بزيادة وخالفه سائر الحفاظ فيها وجب ردها ولا يجوز العمل
بها والذي ذهب اليه عامة من يحصل من الفقهاء والمتكلمين اذا كان من اهل العدالة والضبط فالزيادة
مقبولة منه وان انفرد بها واحتج من ذهب الى القول الاول بوجوه منها ان سائر الحفاظ اذا
رووا القصة التي رواها هذا الراوي ولم يرووا فيها الزيادة التي انفرد بها فكانهم صرحوا بانها لم تكن
ونفوها وذلك يوجب ان يكون خبرهم قد عارض خبره واذا تعارض الخبران فما رواه جماعة اولى بالقبول
مما استبد به واحد ومنها انه لا خلاف في ان الخبر اذا عارضه الكتاب او السنة المتظاهرة وجب
اسقاطه وانما وجب ذلك لقوتهما فكذلك اذا عارض خبر جماعة الخبر الذي تفرد به واحد وجب
اسقاطه ومنها ان احد ما يعرف به ضبط الراوي وصحة حفظه موافقة سائر الحفاظ واهل
العلم بالحديث اياه فيما يرويه فاذا خالفهم فيما اقتضى ذلك ضعف حديثه ومنها انه لا شبهة في ان
واحدا من افاضل الصحابة ومقدميهم في العلم والضبط والرواية لو حضر مجلس رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم كامير المومنين علي عليه السلام وحضر بعده من هو دونه في العلم والضبط وسمعا جميعا
حديثا واحدا ثم روى ذلك الصحابي من الزيادة شيئا لا يرويه علي عليه السلام لاقتضى ذلك اسقاط
تلك الزيادة فكذلك اذا انفرد الواحد بروايته زيادة لا يرويها جماعة قد عرفوا بالعلم والضبط مع
سماعهم لتلك القصة وروايتهم لها اقتضى ذلك اسقاطها لما اختصوا به من الكثرة التي تودي في
تحصيل الضبط وتوجب ترجيح روايتهم ومنها انه قد علم بالاخبار المتظاهرة ان الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا شاهد دخول بعض الصحابة الى مجلسه وقد تحدث بطائفة من
الحديث يسابقه ويرجع الى اوله ليشارك هذا الداخل جماعة الحاضرين في معرفة الحديث
فلا يقع غلط عليه من حيث سمع بعض الحديث دون بعض وهذا يوجب ان يكون الجماعة
المشاركة لهذا الراوي في سماع القصة التي رواها قد سمعوها كلها لمساعدتها فاذا انفرد هو
بزيادة دونهم وجب ان يكونوا قد نفوا ما رواه وهذا يقتضي اضافة الغلط اليه او اليهم والواحد
اولى باضافة الغلط اليه من الجماعة ومنها انه قد ثبت ان مشاركة سائر الرواة للراوي
يوجب قوة حديثه ولهذا كان بعض الصحابة ربما طالب من انفرد برواية حديث بان يحضر غيره ممن
سمع معه ذلك فاذا كان للاشتراك في الرواية تقويها فالانفراد بها على وجه يكون الراوي مخالفا
للجماعة فيها يوجب ضعفها والدليل على صحة المذهب الثاني ان الراوي اذا كانت حاله في الحد
العدالة والضبط حالا توجب قبول حديثه فالزيادة التي ينفرد بها يجب ان يكون مقبولة لانها
تجري مجرى حديث مبتدأ فكما انه لو استبد برواية حديث دونهم وجب قبوله ولم يكن اسقاطه
مشاركتهم اياه في روايته ما يمنع من وجوب قبوله فكذلك الزيادة فان قال قائل انفراده بالزيادة
دونهم لا تجري مجرى انفراده باصل الحديث اذ لا يمتنع ان يسمع هو ما لم يسمعه غيره وليس كذلك انفراده
بالزيادة لان سائر الرواة الذين انفرد هو بروايتها معهم قد شهدوا تلك القصة وسمعوها ورووها
دون الزيادة قيل له العلة التي ذكرتها تجوز قبول ما تفرد به من اصل الحديث توجب
قبول ما تفرد به من الزيادة ايضا اذ لا يمتنع ان يكون قد سمعها دونهم فان قال انما تجوز ذلك مع
مشاركة اولئك اياه في سماع القصة بان ينسب اليهم من سوء الضبط ما تنزه هو عنه وهذا
ضد الواجب لان الواحد اولى بذلك من الجماعة قيل له هذا غلط لان ما ذكرته انما كان يجب لو
لم يكن اختصاصه بسماع الزيادة دونهم بسبب لا ما يرجع الى الضبط وليس الامر كذلك اذ لا
يمتنع ان يختص الواحد بسماع زيادة في الحديث دون الجماعة مع مشاركتهم

اياه في الضبط لاسباب اخر مثل ان يشغلهم شاغل عن سماعها او يطول الحديث فيتقدم فيعدلوا
عن الاصغاء وهو مواظب المجلس او يكون ذلك الواحد اقرب مجلسا من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
فيكون اشد تمكنا من السماع لان اتفاق ما يجري هذا المجرى على الواحد والاثنين والثلاثة لا يمتنع وانما
يمتنع على الجماعة التي تبلغ حد التواتر واذا كان هذا هكذا لم يمتنع ان يسمع واحد من الزيادة في الحديث
ما لا يسمعه آخرون وان حضروا القصة وسمعوا اكثرها فان قال هذا يوجب ترجيح خبر الواحد على خبر الجماعة
قيل له ليس فيه ترجيح لان الترجيح انما يقع في الخبرين اذا تعارضا وانتفى احدهما ما يثبته الآخر
وانفراد الواحد من بين الجماعة بزيادة لا يوجب التعارض اذ ليس في تركهم رواية الزيادة نفيا لها
وانما يوجب ظاهر ذلك انهم لم يسمعوا ما سمعه فلا تعارض هاهنا فكما لا يجوز ان يكون تركهم
لرواية اصل الحديث عارا عليه فيما رواه وما يمنع من قبول ذلك فكذلك الزيادة فان قال فلم
صار هو بان يرجع اليه فيوخذ بما رواه من الزيادة في القصة اولى منهم بان يرجع اليهم فيقتصر على ما
رووه ويحذف منها ما حذفوه قيل له انما كان الرجوع الى خبره اولى لان ظاهره يصرح باثبات الزيادة
وذلك يرجع الى مزيد المعرفة وخبرهم المشتمل على حذف الزيادة انما يرجع الى انتفاء العلم وما يوجب
مزيد العلم في الاخبار والشهادات يجب تقديمه على ما يقتضي انتفاءه ولهذا يرجح شهود
الجرح على شهود العدالة ويرجح شهود قضاء الدين على شهود ثبوته ويرجح الخبر الموجب
للنسخ على خبر الاصل المنسوخ والعلة في الجميع استناد احدهما الى العلم ورجوع الآخر الى انتفائه
وهذا بين والجواب عن اول ما احتج به القائلون بالمذهب الاول ان ما ذكروه دعوى لا
دليل عليها لان كف سائر الرواة عن ذكر الزيادة التي انفرد بها غيرهم لا يدل على انهم قد نفوا
عن ذلك نفيهم لها ونفوا العلم اياه في ثبوتها بل لا يمتنع ان يكون تركهم لروايتها لانتفاء علمهم بها
ومن حيث لم يسمعوها فاقتصروا على رواية ما سمعوه فاذا كان كل واحد من هذين الامرين يجوز فاقل
صار بان يحملوا الحال عليه من للزيادة باولى من ان يحمل على انتفاء العلم بها وهذا يسقط قولهم ان
تركهم لذكر الزيادة وروايتها كالتصريح بنفيها وانها لم تكن واذا كان وصف الحال في تركهم
للزيادة الى ما ذكرناه من انتفاء علمهم بها يقتضي سلامة الخبرين جميعا من القدح وما ذكروه
يوجب القدح في احدهما وجب ان يكون ما قلناه اولى والجواب عن الثاني ان خبرهم ليس
بمعارض لخبر المنفرد بالزيادة فيحتاج فيها الى الترجيح لان المعارضة انما تحصل في الخبرين اذا اقتضى
احدهما اثبات ما اقتضى الآخر نفيه وقد بينا ان كف سائر الرواة عن نقل الزيادة ليس نفيا لها وهذا
يسقط ما توهموه والجواب عن الثالث انا قد بينا ان احد الخبرين ليس يخالف الآخر
وان اقتصار سائر النقلة على طائفة من الحديث دون الزيادة التي رواها غيرهم ليس على سبيل
المخالفة له ونفي ما رواه وانما روى كل فريق ما سمعه وهذا يبطل ما ظنوه من مخالفة سائر
الرواة له واذا كانت المخالفة منتفية بطل قدحهم في خبره من حيث زعموا ان سائر الحفاظ
خالفوه والجواب عن الرابع ان ما ذكروه انما يصح ويستقيم اذا كان الافضل الاشهر
بالضبط والمتقدم قد استوعب كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسمعه من اوله الى آخره
واستغرق المجلس كله فاما اذا جوزنا ان يكون قد يشغله عن سماع الحديث كله اشتغال

واستيعاب تمامه بعض الموانع من الوجوه التي قد بيناها فيما تقدم لم يمتنع ان يكون من هو دونه في الفضل
والمعرفة قد سمع ما لم يسمعه من حيث لم يعق عليه من الصوارف عن الاستماع ما اتفق عليه وهذا بين
والجواب عن الخامس ان ما ذكروه مما كان يفعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم من استئناف الحديث
عند حضور بعض اصحابه احتياط لا يعترض ما ذهبنا اليه لان ذلك ليس بمانع من ان يسمع من حضره بعض الحديث
ويذهب عن سماع شيء منه لقاطع يقطعه عن ذلك من الوجوه التي بيناها والجواب عن السادس
ان ما ذكروه لو قدح في الانفراد بالزيادة لقدح في الانفراد بالحديث كله فاذا لم يقدح في ذلك لظهور الحال في
ان الصحابة كانت تقبل الخبر ممن انفرد بروايته وتعمل عليه على ما بيناه فيما تقدم وانما كانوا يلتمسون
الزيادة على خبر الواحد عند احوال مخصوصة تقتضي التهمة او توجب مزيد احتياط وقد بينا ان الزيادة
تجري مجرى الخبر المبتدا فاذا لم يكن ما اوردوه قادحا في قبول ما ينفرد به الواحد من الحديث لم يقدح في
الزيادة

فصل واعلم ان الزيادة التي يعتد بها ويعمل عليها هي الزيادة التي يتضمنها اللفظ حتى
تكون زيادة في لفظ الخبر دون معناه فاما المعنى فلا اعتبار به في ذلك لان الزيادة اذا كانت لفظية
وجب العمل بها وان اقتضت النقصان في المعنى وان كان احد الخبرين يقتضي زيادة في المعنى لم
يعتد بذلك في باب الترجيح وهذه الطريقة هي التي حصلها شيخنا ابو عبد الله في الزيادة ودل على
ذلك بان الزيادة المعتبرة التي يوجد بها ويعمل عليها هي التي يتناولها النقل انما يتناول اللفظ دون المعنى
وانما يتوصل الى المعنى من جهة اللفظ ولهذا جعل الزيادة بمنزلة الخبر المبتدا وذلك لا يصح الا باعتبار
اللفظ فقط وبنى على هذا الاصل انه اذا روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في صدقة الفطر ان الله
تعالى فرض فيها صاعا من بر وروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال فرض فيها نصف صاع
من بر فالاخذ بالخبر الثاني اولى لما يختص به من الزيادة في اللفظ وما ذكره في باب الزيادة في وجوب
اعتبارها اذا تعلقت باللفظ دون المعنى فانه مما لا شبهة فيه للدليل الذي ذكره وليس فيه ذلك
ان عموم في حكم واحد لو كان احدهما مطلقا والاخر معلقا بالنسبة لكان الاخذ بما يتضمن الاستثناء
اولى وان كان الاخر يقتضي زيادة من جهة المعنى فاما ما قاله في خبري صدقة الفطر فهو صحيح وانما
يستمر اذا تساوى الخبران من سائر الوجوه فاما اذا امكن ترجيح خبر الصاع الواحد على الخبر الاخر
من وجوه اخر لم يمتنع ان يكون الاخذ به اولى وذكر ايضا ان الزيادة انما يعتد بها اذا افادت حكما
شرعيا لانها اذا لم تفد ذلك فلا يصح اجراؤها مجرى الخبر المبتدا الا ان يزعم بسبيل التاكيد فيعتمد والعقاب
فائدة اذ لا يمتنع ان يكون للعبادة الشرعية التي يرد فيه التاكيد من الحكم في مزيد الثواب
ما لا يكون لغيرها وهذا صحيح اذ افضلية الزيادة التي يجب قبولها والعمل بها فان قصد بالكلام ما
لا يجب قبوله ولا يراد من الزيادة ويجري مجرى سائر ما ينقل فلا فصل بين ان يكون متعلقه بحكم شرعي
او غير متعلق له لجواز ان تكون الزيادة متضمنة لذكر سبب الحكم او الوقت وما يجري مجرى ذلك
مما لا يتعلق به التكليف وان كان يبعد ان يوجد في اخبار العبادات زيادة لا تفيد حكما شرعيا لا
تجري مجرى التاكيد اذ لا يجوز ان يحصل فيها من الزيادة ما يجري مجرى اللغو واعلم ان هذه الزيادة
تنقسم قسمين احدهما ان تكون الزيادة متصلة بالمزيد عليه حتى انها لو حذفت من الحديث لوجب
تغير الكلام فيما يتعلق بالاعراب او غير ذلك والثاني ان تكون الزيادة منفصلة عن المزيد عليه حتى
لا يتغير باختلال نظامه بحذف الزيادة فاذا كانت الزيادة من قبيل الاول فلا بد من حمل حال [illegible]
ان الراوي ليس سمع المزيد عليه دون الزيادة وان الاخر سمع الحديث بتمامه وان كانت من قبيل الثاني
صح فيها ما بيناه عليه الكلام في اول المسالة ليحمل من كل واحد منهما فيما رواه على ان الامر فيه [illegible]
احدهما سمع المزيد عليه دون الزيادة على سبيل [illegible] واستماع العلم بها وان الاخر سمع
المزيد عليه والزيادة فروى الخبر بتمامه كما سمعه ومثال الاول خبر الصاع في

الفطر وخبر نصف صاع الذي هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم نصف صاع من بر لان
هذه الزيادة متصلة بالخبر ايضا لانه يقتضي حذفها تغير اللفظ فلا يمكن ان يقال فيها ان الخبرين في احدهما ان
الزيادة اختص بسماعها بعض الرواة دون بعض ومثال الثاني ما روي عنه صلى الله عليه وآله
وسلم انه قال او صاعا من بر [illegible] لان هذه الزيادة منفصلة عن المزيد عليه وحذفها لا يقتضي
تغير الكلام فيجب ان يعتبر في باب الزيادة التي يتضمنها الخبر الوجوه التي بيناها وحققناها ٥ ٥

مسالة ومما يتصل بالمسالة التي تقدمت الخلاف في الراوي اذا روى حديثا متصلا
ورواه غيره من الثقات منقطعا مرسلا فقد ذهب قوم من اصحاب الحديث الى ان الاصالة لا
يعمل بها بل يكون حكمه حكم المرسل وعند المحصلين من الفقهاء والمتكلمين ان الراوي اذا كان ثقة ضابطا
واوصل ما يرويه وجب قبوله منه ولم يؤثر في كونه متصلا ارسال غيره له وقد احتج من ذهب
الى القول الاول في ذلك بان الحديث لو كان متصل الاسناد لسمعه سائر الحفاظ كما سمعه هذا
الواحد ولعرفوا ذلك من جهته فلم يكونوا يرسلونه وفي ارسالهم دلالة على انه غير متصل في الاصل
والذي يدل على صحة القول الثاني وفساد الاول ان الراوي اذا تحاز من الضبط والامانة على حال
توجب قبول سائر ما يرويه وجب ان يقبل منه وهذا الذي رواه متصلا اذ العلة التي من اجلها
وجب قبول سائر ما يرويه حاصلة فيه فارسال غيره اياه لا يوجب القدح فيما رواه وسمعه
كما ان ترك غيره روايته زيادة في الحديث الذي انفرد هو بتلك الزيادة لا يمنع من قبولها منه
على ما بيناه في المسالة التي تقدمت بل الشبهة في هذه المسالة اقل من الشبهة فيها لان
التارك لرواية الزيادة في الحديث لا بد من حمل امره على بعض الاعذار وانه لم يسمعها او اختص
بسماعها من انفرد بروايتها دونه وليس كذلك حال من ارسل ما وصله غيره لان ذلك لا يوجب القطع
على انه لم يروه الا منقطعا ولم يسمعه متصلا بل يجوز ان يكون قد سمعه على وجه الاتصال كما سمعه
غيره وحذف ذكر من سمع منه لبعض الاغراض الا ترى انه قد كان في الصحابة من يرسل ما سمعه متصلا
كابي هريرة فانه روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من اصبح جنبا فلا صوم له فلما خولف
في ذلك فصله واخبر بانه سمعه من الفضل بن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد روى ما يجري
هذا المجرى عن غيره وليس صحة ما ذكرناه ان من روى هذا الحديث مرسلا لو رواه متصلا لوجب
القبول منه فاذا رواه غيره على وجه الاتصال وجب القبول منه ايضا لمشاركته اياه في
الصفات التي توجب كونه عليها فواجد به فان قال قائل انما جعلنا ارسال من رواه مرسلا
قادحا في روايته متصلا لان ارسالهم اياه قد صار معارضا لاتصاله فوجب ان يضعف روايته
قيل له لا يجوز ان يكون ارساله معارضا للاتصال لانه ليس فيه نفي لسماع من اوصله فكيف يكون
نفيا لذلك ونحن نجوز ان يكون قد سمعه متصلا كما سمعه الاخر وانما حذف ذكر من سمع منه من حيث
لم يحب ان يذكره لبعض الاغراض اما لاستصغار السن او لانه من اهل زمانه او لانه قد سمع ممن
هو اعلا منه فلا يحب ان يشتهر بالاخذ عنه فقد فعل مثل هذا كبار المحدثين ولهذا نقول كثير
ممن حدثني الثقة ولا يمتنع ايضا ان يرويه مرسلا وان سمعه متصلا اذا كان الراوي ممن يعتقد
ان المراسيل مقبولة كالمسانيد ويجوز ايضا ان يكون قد نسي من سمع منه فلذلك رواه
مرسلا فان قال قائل فما قولكم في الراوي اذا روى الخبر متصلا مرة ومنقطعا

اخرى فهل يجوز ان يقبل اتصاله اياه قبل البحث ان يقبل ذلك منه ولا يمتنع من قبول روايته
اياه في بعض الاحوال منقطعا اذ لا يمتنع ان يختار ذلك لبعض الاغراض وان كان قد سمعه الا ان يكون
قد استهر به في هذه الاطول فيرويه منقطعا ثم رواه متصلا فان ذلك ربما اوجب التهمة
في امره وما يجري هذا المجرى الخلاف في الراوي اذا روى الحديث عن بعض الصحابة مرفوعا
ورواه غيره موقوفا فمن اصحاب الحديث من يذهب الى ان ذلك يقدح في رواية من رواه مرفوعا
والصحيح ان ذلك لا يقدح في روايته اذ لا يمتنع ان يكون الصحابي قد سمع ذلك الحكم من النبي صلى الله
عليه وسلم فيرويه مرة عنه ويذكر الحكم مطلقا اخرى فيسمعه منه احد الراويين مرفوعا الى النبي صلى
الله عليه وسلم ويرويه الاخر موقوفا فيروي كل واحد منهما كما سمعه وما حكيناه من احتجاج
القوم لما ذهبوا اليه فانه في نهاية البعد لان من روى الخبر مرسلا وقد رواه غيره متصلا لا يمتنع
ان يكون قد سمعه متصلا ممن سمعه غيره او من سواه ثم نسي من سمعه منه فلذلك ارسله او لانه لم
يحب ان يذكره لبعض الاغراض التي قدمنا ذكرها ولا يبعد ايضا ان يكون المحدث قد رفع اليه
مرسلا ويكون غيره قد سمعه متصلا وكل هذا يبين سقوط هذه الشبهة وضعفها مسألة
اختلف اهل العلم في قبول خبر الواحد فيما يعم به البلوى من العبادات كالوضوء من مس الذكر وما
يجري مجرى ذلك فذهب بعضهم الى ان خبر الواحد لا يقبل فيه وانما يقبل ما شاع نقله ويقع العلم
به وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة واليه ذهب شيخنا ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن
الكرخي وذهب الباقون الى جواز قبول خبر الواحد فيه كما يقبل في سائر الفروع التي لا يعم بها البلوى واليه
ذهب اصحاب الشافعي وطريق نصرة القول الاول ما ذكره شيخنا ابو عبد الله واعتمده فانه بلغ في
نصرة هذه المسألة نهايته في الوسع فغاية امر غيره ممن نصر هذه المسألة ان يفهم كلامه
وما اورده فيها مسئلة او انفصالا عن الاسولة والمعارضات وجملة ما قاله في هذا
الباب ان ما يعم به البلوى من العبادات كالوضوء من مس الذكر والغسل من غسل الميت والوضوء
من حمله وما يجري مجرى ذلك لا يقبل فيه خبر الواحد بين هذه المسائل وبين سائرها مما يقبل فيه
خبر الواحد كاحكام الحيض والوضوء من القيء والرعاف ووجوب الوتر والمشي خلف الجنازة
او امامها ان قال اما احكام الحيض فليست مما يعم به البلوى لان احوال النساء تختلف فيها
وانما يعم البلوى في مفارقة الحيض للطهر وكلم يختص به دونه وهذا قد شاع النقل فيه وظهر ظهورا
وقع به العلم والقيء والرعاف فليسا مما يعم به البلوى فلا يمتنع قبول خبر الواحد في حكمهما واما
وجوب الوتر فهو صفة من صفات العبادة والعبادة التي يعم بها البلوى فالنقل في ثبوتها يجب
ان يشيع نقلها وكون الوتر صلوة شرعية قد شاع النقل فيه ولا يجب ان يكون شايعا فاما صفتها فاما
المشي خلف الجنازة او امامها فقد ورد الخبر بالامرين جميعا على الحد الذي
يوجب العلم به والمسح فيه وجب ما يجري هذا المجرى من المسائل وانفصل عنها وقد نبهنا بما ذكرناه على
كل ما يقبل فاورد سائر ما يجري مجراها ولم نذكر جميعها تجنبا للاطالة واعتمد في نصرة ما ذهب اليه على ان
طريقه في هذه المسائل لم يذكر ما يعم به البلوى فالعادة تقتضي ظهور نقلها من حيث تدعو الدواعي
العبادة اذا كانت مما يعم به البلوى كما قد جرت العادة بنقل الحوادث العظيمة التي يشترك جماعة الناس في مشاهدتها
الى ذلك كما قد جرت العادة بنقل الحوادث يقع في الجامع يوم الجمعة فيتعذر اقامة الجمعة
على وجه الجمعة لاجلها وينصرف الناس عنه ولم يقيموا خطبة ولا صلوة فهذه الحادثة
يشيع ويظهر لقوة الدواعي الى ذلك ويقتضيه وجب من طريق العادة

ظهور نقلها لقوة الدواعي الى ذلك فكذلك ما يعم به البلوى واذا ثبت هذا وجب ان لا يقبل فيما يعم به
البلوى ما لا يشيع نقله ولا يحصل العلم من جهة واحد او اثنين لانه لو كان صحيحا لكان يرد نقله على خلاف
الوجه الذي ورد في الشياع والظهور كما لو انفرد بخبر القصة التي قدمنا ذكرها واحد او اثنان ولم يظهر
النقل فيه على وجه يشيع ويوجب العلم لم يجز قبوله لوقوعه على غير الوجه الذي يجب وقوعه عليه
اذا كان صحيحا فبان بهذه الجملة انه لا يجوز قبول خبر الواحد في الوضوء من مس الذكر وما يجري مجرى ذلك مما
يعم به البلوى فان قال قائل الا يجوز ان يرد التعبد بالرجوع اليه في سائر الفروع التي طريقها الاخبار
الاجتهاد واذا جاز ان يكون المكلف مزاح العلة في تكليف احكام هذه الفروع من طريق خبر الواحد
فلم لا يجوز ان يكون مزاح العلة ايضا بان يتعبد بالرجوع الى خبر الواحد فيما يعم به البلوى قيل له قد اجاب
رحمه الله عن هذا بانا لم نمنع من قبول خبر الواحد في ذلك من حيث قلنا ان المكلف لا يكون مزاح
العلة فيما كلف متى تعبد بالرجوع الى خبر الواحد فيه ولم يوجب ظهور النقل وشياعه في ذلك لامر
يرجع الى التكليف وازاحة العلة فيه وانما اوجبنا ذلك لاجل العادة واقتضائها ظهور النقل
فيما يجري مجراه لقوة الدواعي اليه على ما بيناه واذا كان الوجه الذي لاجله اوجبنا ظهور النقل
فيه ما ذكرناه من العادة دون ما ظننه السائل فيما يتعلق بجواز التكليف وازاحة العلة
فيه فقد بطل ما اعترض به وبان فساده فان قال اذا كان عموم البلوى للحكم لا يخرجه من
جواز ان يكون طريق اثباته الاجتهاد ويجب العمل فيه على غالب الظن كما يجب ذلك في سائر
الاجتهادات فلم لا يجوز ورود التعبد فيه بخبر الواحد قيل له قد اجاب ايضا عن هذا بانا
لسنا نمنع من جواز ورود التعبد بذلك ولكنا وجدنا العادة قد اوجبت ظهور النقل
فيما يجري مجراه فاذا وجدنا النقل فيه غير شايع حكمنا بانه لا اصل له ومتى ثبت ذلك ان التعبد
فيه بخبر الواحد لم يقع وان كنا نجوزه فعلى هذا الوجه نمنع من الرجوع الى خبر الواحد في ذلك وطريق
نصرة القول الثاني ان العبادات الشرعية قد ثبت انها تنقسم قسمين احدهما وقع التعبد
فيه بالرجوع الى العلم فيه وفي طريقه فقط من دون اعتبار شرط اخر يضاف اليه مما يتعلق
بحال المكلف من اجتهاده وقوة ظنه وما يجري مجرى ذلك وهذا كالتعبد باصول الشرائع
التي هي الصلوات والزكوة والحج وما يجري مجراها لانا قد علمنا ان طريق التعبد بها حصول العلم
فقط ولهذا لو ادعى مدع صلوة او حجا او صوما غير ما وقع العلم به لقطعنا على بطلان دعواه
وعلمنا ان التعبد لم يرد بذلك والثاني فروع هذه الشرعيات التي ورد التعبد فيها بالعمل
مشروطا باجتهاد المكلف وغالب ظنه من دون اعتبار العلم في طريقه كما قد علمنا
وجوب الحكم على الحاكم بشهادة الشهود الذي يؤدي اجتهاده الى قبولهم ويحصل له الظن بعد التثبت
وكما نعلم وجوب الرجوع في اكثر الفروع الى الاجتهاد او خبر الواحد الموجب لغالب الظن واذا
ثبت هذا فمن يدعي ان الفرع الذي يعم به البلوى لا يقبل فيه خبر الواحد ولا بد من ان يرجع في اثبات
حكمه الى النقل الموجب للعلم فليس يخلو من ان يقول ذلك من حيث يجري به مجرى ما ذكرناه من
اصول الشرائع او من حيث يدعي ان تكليفه لا يصح الا بالطريق المفضي الى العلم او من حيث يدعي
ان العادة في ظهور النقل فيه مثله ولا يجوز ان يلحقه بالقسم الاول لانا نعلم ان الشرع لم يقتض تعلقه
بطريق العلم فقط وان فروع الشرائع لا تجري مجرى اصولها في هذا الباب حتى يمنع من تجويز وان ورد
التعبد به متى لم يكن طريقه موجبا للعلم على الحد الذي يقدر

الشرع عليه في الأصول التي ذكرناها ولا يجوز أن يعتبر شياع النقل فيه من حيث لا يصح التكليف
إلا به من حيث علمنا صحة التكليف في القسم الثاني وورود التعبد به من غير أن يشيع النقل فيه بأن
يرجع ذلك إلى غالب الظن من طريق الاجتهاد وخبر الواحد ولا يجوز أن يعتبر ذلك من حيث العادة
لأن العادة التي ادعوها يحتاج في إثباتها إلى دليل ولا دليل على ما ادعوه من العادة في ذلك فهي غير
مسلمة لهم وإذا بطلت هذه الوجوه لم يمتنع أن يكون التعبد فيما تعم به البلوى من الفروع متعلقا
بالاجتهاد وخبر الواحد لتعلقه بهما في سائر الفروع واعلم أنه لا وجه يمكن التعلق به في نصرة القول
الأول إلا ما ذكره شيخنا أبو عبد الله من العادة في وجوب ظهور النقل فإن صحت هذه العادة
فالمسألة صحيحة وإن لم يمكن إثبات هذه العادة وجب النظر فيها إذ لا شبهة في أنه لا يجب ظهور
نقله كما وجب ذلك في أصول الشرائع لأنها إنما وجب ذلك فيها من حيث علمنا أنها إنما تثبت
بالطريق الذي يوجب العلم ولهذا ادعى النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعاء ظاهرا يوجب العلم
بها للكافة والفروع لم يشرع على هذا الحد سواء ما عمت بها البلوى أو لم تعم وقد ثبت أيضا ورود
التعبد في الفروع بخبر الواحد والاجتهاد اللذين هما طريقان لغالب الظن فلا يمكن أن يقال إنه لو لم
يظهر النقل فيه على وجه يوجب العلم لما جاز تكليفه والتعبد به فلم يبق إلا ادعاء العادة فيه
وقد علمنا أن إثبات العادة من طريق القياس لا يصح بأن يقال إن أمرا من الأمور إذا اقتضت العادة
ظهور نقله وجب أن يعتبر مثل تلك العادة في أمر آخر فيوجب ظهور نقله من غير أن يثبت
وجوب استمرارها في تلك العادة وإذا صح هذا المحب(؟) من حيث ثبت أن العادة قد اقتضت
في الحوادث العظيمة كوقوع فتنة مانعة من الصلاة في الجامع يوم الجمعة وما يجري مجراها
أن يشيع نقلها ويظهر حتى لا يجوز أن ينفرد فيها بخبر الواحد والاثنين فيجب فيما تعم به البلوى أن مثل تلك
العادة يجب أن يكون جاريا فيه ومقتضيا لشياع نقله وظهوره حتى لا يجوز الرجوع فيه إلى خبر الواحد
والاثنين فقد صح بما ذكرناه أن هذه العادة مدعاة لا دليل عليها وإذا كان الوضوء من القيء والرعاف لا
يمكن ادعاء هذه العادة في نقله لم يمتنع ادعاؤها في نقل الوضوء من مس الذكر أيضا لأن القيء
والرعاف وإن لم يمكن أن يدعى فيهما أنهما دون مس الذكر في عموم البلوى فلا يمكن أن يدعى من الناس
التفاوت بين الموضعين في حاجة الناس إلى معرفة حكمهما بما يوجب اختلاف العادة فيهما
وإذا كانت هذه العادة لم يحصل في نقل حكم أحد الموضعين لم يمتنع أن لا يحصل في حكم الموضع
الآخر وما يوضح هذا نقل وجوب الوتر لا وجوبه مما تعم به البلوى عندهم ولم يجب شياع نقله
ولم يحصل هذه العادة فيه وما ذكره شيخنا أبو عبد الله في ذلك من الفصل بين نقل نفس العبادة
وبين نقل صفتها فإنه يقرب من التحكم لأن المقتضي لظهور نقل ما تعم به البلوى هو عموم البلوى
ولا فصل بين أن يحصل ذلك في نفس العبادة أو في صفتها بل الصفة التي هي وجوب العبادة أولى
بذلك لأن الحاجة إلى معرفة وجوب العبادة أمس من الحاجة إلى نفسها من حيث كانت عبادة
فادعاء العادة في ظهور نقل العبادة دون نقل وجوبها يجري مجرى التحكم وإذا جاز التعبد بالرجوع
إلى خبر الواحد والاجتهاد فيما لا ينفك أكثر الناس من البلوى به من أحكام الأشربة والمياه
والأيمان وما يجري مجرى ذلك فما المانع من التعبد بهما في حكم مس الذكر وما يجري مجراه
ولم لا يجوز أن يتعلق تعبد بعض المكلفين في ذلك بخبر الواحد وتعبد بعضهم بالرجوع فيه إلى

فتوى المجتهد من فقهاء(؟) ذلك عن شياع النقل وظهوره وما ذكرناه يبين به على طريقة النظر في
المسألة

مسألة اختلف أهل العلم في الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول
هل يجب الأخذ بالخبر دون القياس أو يجب العمل دون الخبر فذهب بعضهم إلى أن القياس يقدم
على الخبر ويعمل به دونه وهذا القول يحكى عن مالك وذهب عامة العلماء من أصحاب أبي حنيفة
وأصحاب الشافعي إلى أن الخبر يقدم على القياس ويعمل به وقد نص الشافعي على ذلك والله
وذهب شيخنا أبو عبد الله وحكاه عن أبي الحسن الكرخي وحكى عن عيسى بن أبان قولا بأن
وهو أن الراوي للخبر إذا كان مشهورا بالضبط والمعرفة قدم الخبر على القياس وإن كان فيه ضعف
لم يسع تقديم القياس عليه وحكى عن بعض الفقهاء أن يقدم أحدهما على الآخر طريقه الاجتهاد
وتحصيل الخلاف في هذه المسألة أن يكون القياس متناولا لضد ما تناوله الخبر بحيث يكون
أحدهما متناولا للتحليل ما تناول الآخر تحريمه بعينه سواء كان عينا واحدة أو أعيانا كثيرة
فأما إذا كان الخبر يتناول أكثر ما يتناوله القياس فالقياس يكون مخصصا له وإنما يقع الخلاف
من عامة الفقهاء القائلين بتقديم الخبر على القياس في أعيان الأخبار وهل هي واردة بخلاف
الأصول التي قد أجمعوا على أن أخبار الآحاد لا يعمل فيما يخالفها أو هي واردة بخلاف الأصول
قياسها ما يجب قبولها إذا وردت على شرطها كخبر الوضوء من القهقهة في الصلاة وخبر الحج عن
الميت وخبر الوضوء بنبيذ التمر فإن شيخنا أبا عبد الله قد نص على أنها واردة بخلاف قياس
الأصول دون خلاف الأصول وفصل أصحاب أبي حنيفة بين هذه الأخبار وبين خبر القرعة
وخبر المصراة وخبر القافة فقالوا إن هذه الأخبار إنها واردة بخلاف الأصول واحتج القائلون
بالمذهب الأول بوجوه منها أن القياس دليل لا يحتمل التأويل ولا يعترضه التخصيص والخبر يدخله
التخصيص والمجاز والخبر يجوز عليه هذه الوجوه فيجب أن يكون القياس أقوى منه وإذا كان أقوى
منه وجب تقديمه عليه ومنها أن القياس يستند إلى الأصل الذي يقع عليه وهو نص
الكتاب أو السنة المقطوع عليها فأصله معلوم وخبر الواحد مظنون فيجب أن يكون
القياس في القوة كأصله وهذا يوجب كونه أقوى مما طريقه الظن ومنها أن خبرين إذا
تعارضا وعاضد القياس أحدهما يترك الخبر الآخر وإنما يترك لموضع القياس فهذا يوجب
ترجيح القياس على الخبر في سائر المواضع ومنها أنه قد ثبت عن الصحابة ترك الخبر لأجل
القياس كما قد روي عن علي عليه السلام أنه ترك الأخذ بخبر ابن سنان الأشجعي في قصة بروع بنت
واشق وكما روي عن ابن عباس أنه ترك خبر أبي هريرة في الوضوء مما مسته النار بالاجتهاد
ونبه على طريقه بأن قال إنا نتوضأ بالحميم ومنها خبر معاذ وهو أنه أخبر بأنه متى لم يجد
الحكم في كتاب الله تعالى وفي سنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم عدل إلى الاجتهاد ولم يذكر
خبر الواحد فدل ذلك على أن المقدم على القياس هو نص الكتاب والسنة المقطوع عليها
دون خبر الواحد وأن القياس مقدم عليه والذي يدل على أن الأخذ بالخبر وتقديمه على القياس
أولى أن الخبر قد ثبت كونه أصلا للقياس ومستقلا بنفسه في إفادة الحكم كنص الكتاب
والسنة المقطوع عليها فإذا وجب تقديم النص على القياس لهذه العلة وهي كونه أصلا
له ومستقلا بنفسه غير محتاج إلى أصل آخر في أنه لا يدل على الحكم وجب أن يكون خبر الواحد
مثله في وجوب تقديمه على

القياس فإن قال فإن العلة في تقديم النص عليه أنه معلوم وهذه العلة غير موجودة في خبر
الواحد قيل له ما ذكرته إن ثبت كونه علة لم يمنع من كون ما ذكرناه علة أيضا إذا تنافيا في
الموضعين وأكثر ما في الباب أن نسلم العلة التي ذكرتها فنقول إن النص مقدم على القياس
لكونه معلوما ولكونه أصلا أو مستقلا بنفسه فيحمل عليه خبر الواحد لمشاركته إياه في العلة
الثانية إذا تنافي بينهما على أن الوصف الذي ذكرناه بكونه علة لهذا الحكم أولى من الوصف الذي ذكره
السائل وهو كونه معلوما لأن كون الحكم معلوما لا يمنع من أن يعترضه القياس ألا ترى أن الحكم الذي يعلم
كونه مباحا من جهة العقل يجعل محظورا بالقياس وما يكون منه محظورا بالعقل يجعل مباحا
به وهذا يبين فساد العلة التي اعتبرها السائل في كون النص مقدما على القياس وهي كونه معلوما
إذ قد بينا بما بيناه أن كون الحكم معلوما لا تأثير له في المنع من الاعتراض عليه بالقياس فيجب أن يكون
علة تقديم النص ما ذكرناه فإن قال قد يكون القياس أصله القياس أخيرا كما أن خبر الواحد يكون
أصلا له فقد شاركه القياس في هذا الوجه قيل له هذا غلط لأنه لا قياس إلا وهو مفتقر إلى
الأصل الذي هو الخبر ومتى قسنا حكما على حكم قد ثبت بقياس فالخبر الذي يستند إليه القياس
الأول هو أصل للقياسين جميعا إلا أنه أصل لأحدهما من دون واسطة وللآخر بواسطة فإذا لكل
قياس من أصل وهو الخبر وليس كذلك الخبر لأنه مستقل بنفسه في الدلالة على الحكم لا يحتاج إلى أصل آخر
فإن قال ليس المجتهد متعبدا في حكم الحادثة بأن يرجع إلى اجتهاده دون اجتهاد غيره لما كان اجتهاده
شاهدا ودالة على الحكم لحال يرجع إلى اجتهاده دون اجتهاد غيره ملكا لنفسه ويتمكن من اختبارها
بأن يراعي أمر نفسه فصار أقوى مما يحتاج فيه إلى مراعاة أمر غيره فكذلك القياس وخبر الواحد
إذا اختلفا وجب أن يكون عمله بالقياس أولى لأنه إنما يرجع فيما يثبته بطريقة القياس إلى اختبار
حال نفسه وهو ما يغلب على ظنه من تشبيه الفرع بالأصل الذي يرده إليه وليس كذلك خبر
الواحد لأنه يحتاج إلى مراعاة حال غيره وهو الراوي له قيل له إنما وجب على المجتهد أن
يرجع إلى اجتهاد نفسه دون اجتهاد غيره لأنه متعبد بأن يتبع دليل الحكم فمتى رجع إلى اجتهاد
نفسه كان في اجتهاده تابعا للدليل ومتى رجع إلى اجتهاد غيره كان مقلدا فهذا هو العلة في وجوب
تقديم اجتهاده على اجتهاد غيره وليس كذلك خبر الواحد لأنه دليل قد علم وجوب الرجوع إليه في
الحكم وقد بينا أنه أقوى من القياس من حيث كان مستقلا بنفسه وأصلا له فلهذا قدمناه عليه
فإن قال السائل كونه دليلا ولكنا نقول إذا تعارض الدليلان وكان أحدهما ما يحتاج المجتهد
في استفادة الحكم منه إلى اعتبار حال غيره لأن الطريق الذي يرجع فيه إلى غيره قيل له الخبر
مشارك للقياس في الوجه الذي اعتبرته لأن من يعمل بخبر الواحد يحتاج إلى اعتبار حال نفسه
أيضا لأنه متعبد بقبول ما يغلب على ظنه من الأخبار أن راويه قد استكمل الصفات
التي إذا كان عليها وجب قبول خبره فخبر الواحد إذا من الأدلة التي يحتاج المجتهد إلى اعتبار
حال نفسه فيها فإن قال إذا ثبت أن الخبرين متى تعارضا لم يصح تعيين أحدهما بالإسقاط دون
الآخر وإنما الواجب فيهما الرجوع إلى الاجتهاد فيما يوجب ترجيح أحدهما على الآخر فما
تنكرون من أن يكون هذا حكم الخبر والقياس إذا تعارضا فيجب أن يرجع في استعمال أحدهما دون
الآخر إلى الترجيح وألا يعين القياس بالإسقاط دون الخبر قيل له إذا ثبت بما بيناه أن الخبر
أقوى من القياس وجب تصحيحه عليه في كل حال إذ يجري خبر الواحد معه مجرى النص مع خبر الواحد
في وجوب تقديمه عليه في كل حال لما كان أقوى منه ثبت صحة هذا أن الرجوع إلى الاجتهاد في

ترجيح أحد الخبرين على الآخر الغرض به طلب قوة الأقوى منهما فإذا ثبت بما بيناه أن الخبر أقوى
من القياس وجب ترجيحه فإن قال إنما يكون الخبر أقوى من القياس إذا كان القياس أصله خبر
الواحد فأما إذا كان القياس أصله النص فإنه يجب أن يكون أقوى من خبر الواحد لاستناده
إلى أصل معلوم وخبر الواحد طريقه الظن دون العلم ونحن إنما نقدم القياس على خبر الواحد إذا كان
أصله النص قيل له لا اعتبار بما ذكرته لأن الغرض بالقياس هو العمل دون العلم وفيما يتعلق
بالعمل الذي هو الغرض لا يفصل القياس الواقع على أصل معلوم هو النص عن القياس الواقع
على طريق مظنون وهو خبر الواحد ألا ترى أن المتبع منهما جميعا هو رد الفرع إلى الأصل الذي
يكون يشبهه به أقوى وهذا إنما يثبت في القياسين جميعا من طريق الظن دون العلم فقد صح
أنه لا فصل بينهما فيما هو الغرض بالقياس والمبتغى فيه فانفراد أحدهما بكون أصله معلوما
دون الآخر لا تأثير لما يستفاد بالقياس وإذا لم يؤثر في ذلك لم يجب لأجله أن يكون أحد
القياسين أقوى من الآخر وهذا يبطل ما ظنه السائل على أنا إن رجحنا القياس الذي يستند
إلى أصل معلوم مقطوع على ما يستند إلى أصل غير مقطوع في نفس ذلك يرجح القياس على الخبر
لأن خبر الواحد إنما يستند إلى الدليل المقطوع عليه في أن العمل به واجب واختص بأنه
مستقل بنفسه في كونه دالة ومما يبين أن الخبر أقوى من القياس أن تزايد الأخبار وكثرتها توجب
وقوع العلم بالخبر فقد صار الخبر طريقا من طرق العلم والقياس لا حظ له في ذلك لأنه يفضي إلى العلم
بتواتره وكثرته وتزايده ومما يبين أيضا قوة الخبر أن الخبر متى وقع العلم بصحته علم صحة الحكم الذي يدل
عليه من غير أن يحتاج في ذلك إلى أصل آخر والقياس لو وقع العلم بصحته لما وقع العلم بالحكم الذي
توجبه لأنا لو علمنا شبهه بالفرع ببعض الأصول على القطع لما صح أن نعلم وجوب تعلق الحكم
بهذا التشبيه وأن الحكم في الفرع مثل حكم الأصل إلا أن يكون هناك نص يدل على أن الحكم في الأصل
يتبع التشبيه على وجه يجب إلحاق الفرع به لأجله وهو ورود التعبد بالقياس فيلزمنا
أن نحكم في الفرع بحكم الأصل الذي يشبهه فقد ثبت أن القياس لو علم صحة طريقه لكان لا يغني
ذلك في استفادة الحكم منه عن أصل آخر وليس هكذا الخبر فقد ثبت مرتبة الخبر على القياس
في القوة الذي يدل أيضا على أن الخبر يجب تقديمه على القياس ما قد ثبت عن الصحابة
من تركهم الاجتهاد لأجل الخبر كما روي عن عمر أنه ترك اجتهاده في أن دية الأصابع متفاضلة وفي
أن المرأة لا ترث من دية زوجها وفي أن الجنين إذا أسقط الجنب فيه شيء لأجل الأخبار التي رويت
في هذه المسائل ووافقه سائر الصحابة على ذلك ولم ينكره أحد منهم مع شياع ذلك وظهوره
فيما بينهم فصار ذلك إطباقا منهم على تقديم الخبر على الاجتهاد فإن قال قد ثبت عنهم أنهم
تركوا الخبر في بعض المواضع ورجعوا إلى الاجتهاد فلم صار ما ذكرتموه بأن يكون دليلا على
تقديم الخبر على القياس بأولى من أن يكون ما ذكرناه دليلا على تقديم القياس عليه قيل له إنما
كان ما ذكرناه أولى بأن يكون دليلا على ما ذهبنا إليه دون ما ذكرتم لأنه ليس لعدولهم عن
الاجتهاد وجه معقول إلا تقديم الخبر عليه لأنهم عند سماع الخبر عدلوا عن موجب الاجتهاد
إلى موجب الخبر وليس هكذا ما أسند إليهم بدا إذ لا يمتنع أن يكون عدولهم عن الخبر

لوجوه معقوله سوى ترك الخبر لاجل الاجتهاد وتقديم الاجتهاد عليه اذ لا يمتنع ان يكون الوجه
في ترك الخبر امر يرجع الى حال الراوي في ضعفه او تهمه توجد اليه او فيما يرجع الى المتن من
معارضة خبر آخر اياه وقد دل الدليل على ان الاخذ بموجبه اولى وهذا كما نقول في وجوب العمل
بخبر الواحد ان قبول الصحابه ما قبلوه من خبر الواحد في الحوادث يدل على وجوب العمل به
اذ لا وجه لرجوعهم اليه عند الحوادث الا وقوع العلم بوجوب العمل به وردهم بعض الاخبار
لا يدل على ان خبر الواحد غير مقبول اذا ورد على شروطه لان الرد يحتمل وجوها سوى المنع
من العمل بخبر الواحد فان قال ما ذكرتموه وان كان مجوزا فظاهر الحال يدل على ما ذهبت اليه
قيل له ليس لما استشهدت به ظاهر يغني عن موضع الخلاف لان ذلك انما كان يسبق
انهم تركوا الخبر عند قياس حدوده ولاح لهم وجه فعدلوا عن الخبر اليه كما بينا انهم عند
سماع الخبر وطرقه اسماعهم عدلوا عن الاجتهاد فاما اذا تركوا الخبر ولم يعملوا به ثم طلبوا
حكم الحادثه بالرجوع الى طريقة القياس لم يقتض ذلك انهم تركوا الخبر لاجل القياس
وقدموه عليه والجواب عن اول ما احتج به من خالفنا في المسأله ان الوجوه التي
ذكروها حاصله في نص الكتاب وفي السنه المقطوع عليها فاذا لم يمنع هذه الوجوه من تقديم
ذلك على القياس لم يمنع ايضا من تقديم خبر الواحد عليه على ان ظاهر الخبر اذا كان مجردا
عن القرائن يصح عليه هذه الوجوه فلا فصل بينه وبين القياس في ذلك والجواب
عن الثاني ان خبر الواحد اذا ثبت وجوب العمل به فدلالته كدلالة القياس فيما يتعلق بالعمل وهو
في كونه دلالة يستند الى اصل معلوم واذا ثبت ذلك فمفارقة القياس له في انه يتفرع على اصل
معلوم لا يوجب له فيما يرجع الى الحكم ودلالته عليه فلا فرق بينه وبين خبر الواحد في هذا
الوجه وقد بينا اختصاص خبر الواحد بمزية تقتضي قوته عليه من حيث كان اصلا له ومستقلا
بنفسه في كونه دلالة فاما قولهم ان القياس يجب ان يكون في القوه كاصله فانه دعوى غير
مسلمه لان كون اصله معلوما اذا كان لا يخرجه من ان يكون طريقا لاستفادة الحكم منه الظن دون
العلم فلا تأثير لقوة اصله فيه والجواب عن الثالث ان الخبرين اذا تعارضا وعاضد القياس
احدهما فان الخبر الآخر انما ترك للخبر الذي عاضده القياس لا للقياس لان القياس لو انفرد لما ترك
له الخبر لما بينا من قوة الخبر على القياس وهذا يبطل ما ظنوه والجواب عن الرابع
ان من ترك الخبر من الصحابه في الموضع الذي تركه انما عدل عنه لحال ترجع الى الراوي والى المتن لا لتقديم
القياس عليه بدلاله ما قد علمنا من حالهم انهم كانوا لا يعدلون الى الاجتهاد عن الاخبار التي رواها اهل
رواها اعيانهم والمشهورون منهم بالعدل والضبط والامانه بل كانوا يتركون اجتهادهم لها فليس
ان تركهم للخبر في الموضع الذي تركوه ليس هو لتقديم القياس عليه ولكن للعله التي ذكرناها ليس
يصح هذا ما روي من طعن امير المؤمنين علي عليه السلام على من روى قصة بروع حين ترك خبره
وكذلك ابن عباس انما ترك خبر ابي هريره في الوضوء مما مسته النار لانه وجد الاخبار
المتظاهره بخلافه لما روي هو وغيره ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اكل كتف
شاة ولم يتوضأ وقام الى الصلاة وذكر الوضوء بالحميم لا يدل على انه ترك الخبر من حيث قاس
ما مسته النار على الحميم لان الحكم كان معلوما عنده من طريق السنه وانما ذكر ما
ذكره تنبيها على ان الاصل المتقرر في الشريعه يشهد ايضا بخلاف ما رواه

والجواب عن الخامس ان خبر معاذ ان دل على ما ذهبوا اليه دل ايضا على ان خبر
الواحد لا يعمل به اصلا لانه لم يذكر في الخبر انه يعمل بخبر الواحد ويرجع اليه واي وجه ذكروه
في ان خبره يمنع من العمل بخبر الواحد وحملوه عليه امكننا ان نتأوله عليه ويمنعهم من تعلقهم
به في تقديم القياس على الخبر لانهم ان قالوا اذا دل الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد علمنا
انه دخل تحت السنه قلنا ان ذكر السنه متناول لخبر الواحد كتناوله للسنه المقطوع
عليها قلنا مثل ذلك في تقديم الخبر على القياس وان قالوا ان خبر الواحد داخل تحت قوله
اجتهد رأيي لان خبر الواحد يحتاج في قبوله الى الاجتهاد قلنا مثل ذلك في تقديمه وهذا
واضح واما ما ذهب اليه عيسى بن ابان فانه ان اراد به ان الراوي متى لم يكن في الضبط
والمعرفه على الصفه التي اذا كان عليها وجب قبول خبره وجب ان يصح القياس عليه فانه صحيح
لان خبر الواحد انما يقدم على القياس اذا كان راويه متكملا للصفات التي يجب كونه
عليها في قبول خبره وان اراد بذلك ان القياس يجوز تقديمه على الخبر مع كون الراوي على الصفه
التي يجب كونه عليها في قبول خبره والعمل به ولم يكن فقيها حاله في الضبط والمعرفه حال
غيره مما يوجب ترك خبره والعدول عن العمل به فانه فاسد وقد دللنا على فساده بما بيناه
وان اراد بذلك ان الراوي للخبر اذا التبست حاله في كونه جامعا للشرائط التي يقتضي قبول خبره ويرجح
وجه الاجتهاد في ذلك لم يمتنع ان يؤدي الاجتهاد الى ترجيح القياس عليه والعمل بموجبه دون
موجب الخبر فانه غير بعيد

مسأله

حكى شيخنا ابو عبد الله عن ابي الحسن الكرخي
رحمهما الله انه كان يذهب الى ان خبر الواحد لا يجوز ان يثبت به ما يجب نفيه بالشبهه كالحدود
والكفارات التي تجري مجراها وما يتعلق به المقادير كنصاب الكفارات وابتداء النصب وما
يجري مجرى ذلك وهو قول كثير من اصحاب ابي حنيفه وعند كثير من الفقهاء ان اثبات جميع ذلك بخبر
الواحد صحيح وهو قول اصحاب الشافعي وحكى شيخنا ابو عبد الله عن ابي يوسف انه يجوز اثبات
ما يجب نفيه بالشبهه بخبر الواحد وذكر انه نص عليه في كتاب الرجوع عن الشهادات
وحكى عن ابي الحسن الكرخي انه يعتمد في نصرة القول الاول ان الحدود اذا ثبت وجوب نفيها
بالشبهه فلو اثبتناها بخبر الواحد وهو طريق الى الظن دون العلم لكنا قد اثبتناها مع حصول
الشبهه لان المظنون يجوز خلافه وما يجوز خلافه فالشبهه قائمه فيه ويستدل على ذلك ايضا
بان الحدود التي هي عقوبات لا يجوز اثباتها من طريق الظن لانها تفعل بمن يفعل على طريق الا
ستحقاق مع الاهانه والخزي او النكال ولا يجوز ان يفعل ذلك الا بمن يعلم انه مستحق وهذا يمنع
من اثباتها بخبر الواحد فاما الكفارات وابتداء النصب فانهما لما كانت متعلقه
بالمقادير والمقادير لا يجوز اثباتها من طريق الظن ولذلك لا يجوز اثباتها قياسا لان طريقه
القياس لا يثبت فيها فيجب ان يكون طريق اثباتها ما يوجب العلم دون خبر الواحد
والذي يدل على صحة المذهب الثاني ان الحدود اذا جاز اثباتها بالبينه مع كونها
مقتضيه للظن دون العلم وجب ان يصح اثباتها بخبر الواحد من حيث كان احد ادله
الشرع وان كان مقتضيا الى الظن دون العلم فان قال قايل ما استشهدتم به من اقامة
الحد بالبينه لا يدل على اصل موضع الخلاف لانا انما نمنع من اثبات اصل الحد وحجيته
والبينه لا يثبت بها اصل الحد وانما يثبت وقوع الفعل الذي قد علم تعلق الحد
به بطريق معلوم غير مظنون فالبينه انما ترجع اليها في

إثبات موضع الحد لا في إثبات الحد قيل له الاستشهاد بما ذكرناه من البينة على الوجه
الذي قصدنا بالاستشهاد به صحيح وهو أن موضع الحد الذي هو الفعل إذا كان يثبت بالبينة التي
طريقها الظن دون العلم فاستحقاق فاعله لإقامة الحد عليه يجب أن يكون مظنونا غير معلوم
وإذا جاز أن يرد التعبد بإقامة حدود استحقاقها مظنون جاز أيضا أن يرد بإثباته بخبر
الواحد وإن كان طريقا للظن دون العلم وإذا كان وجوب درء الحد بالشبهة لا يمنع من إقامته على
من يظن وقوع الفعل الذي يتعلق به الحد منه من طريق البينة وإن لم يقتض ذلك فما المانع من
إثباته أصلا بخبر الواحد وإن كان مما يجب درؤه بالشبهة فأما ما يدل على جواز إثبات
ما يتعلق بالمقادير بخبر الواحد فهو أن سبيله سبيل سائر العبادات المحدودة التي لا تجري
مجرى أصول الشرائع وهي التي علمنا بدليل السمع أن تكليفها وقع على وجه يجب أن يكون
طريقه العلم دون الظن كالصلاة والزكاة والصيام والحج وما يجري مجراها وإذا ثبت هذا
جاز أن يرد التعبد فيما يتعلق بالمقادير بخبر الواحد كما جاز ذلك في سائر العبادات المحدودة
التي لا تجري مجرى هذه الأصول فإن قال قائل وهل الخلاف إلا في ذلك لأنا نقول إن ما
يتعلق بالمقادير فسبيله سبيل هذه الأصول في أن طريق التعبد به يجب أن يكون معلوما
قيل له إذا ثبت ورود التعبد بخبر الواحد في الشرعيات وأنه أحد أدلة الشرع
وأن هذه الأصول التي ورد التعبد فيها بالعلم دون ما طريقه الظن إنما خصت بذلك وميزت
عن سائر الشرعيات لعلم دل السمع عليه فإلحاق ما يتعلق بالمقادير من العبادات الشرعية
بها وتمييزها عن سائر الشرعيات من غير دليل سمعي يدل على ذلك لا يجوز كما لا يجوز ذلك فيما لا يتعلق
بالمقادير من سائر العبادات يبين صحة ما ذكرناه أيضا ما ثبت عن عمر أنه أخذ في تقدير دية
الأصابع بخبر من رواه له ذلك عن كتاب عمرو بن حزم وترك اجتهاده لأجله ووافقه سائر الصحابة
عليه وكذلك ما ثبت عن أبي بكر أنه أثبت ميراث الجدة بخبر الواحد وهو مقدر فإن قيل إنما
عمل بالرجوع إلى كتاب عمرو بن حزم فإنه لا يكون مثبتا بخبر الواحد لأن كتابه قد كان وقع العلم بأن رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم كتبه فالجواب أن الكتاب وإن كان معلوما على الجملة
جميع ما فيه على التفصيل لم يكن معلوما لأنه قد كان حكمه في دية الأصابع بخلاف ما فيه
واعتمد اجتهاده في ذلك وإنما استفاد الحكم الذي فيه بخبر من رواه عن رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم والجواب عن أول ما احتج به من خالف في المسألة ما ذكرناه في الدليل على صحة
ما ذهبنا إليه من أمر البينة وهو أنه إذا كان وجوب درء الحد بالشبهة لا يمنع من إقامته على
من يظن كونه فاعلا لما يستحق به وإنما يرجع في إقامته إلى أمر مظنون غير معلوم فكذلك
يجوز أن يتعبد بإثباته في الأصل بطريق مظنون يبين صحة هذا أن من يخالفنا يثبت موضع
الحد بالاستدلال الذي يسميه قياسا وإن كان ذلك موجبا للظن دون العلم مع وجوب درئه
درء إقامة الحد بالشبهة فكذلك لا يمتنع إثباته في الأصل بخبر الواحد وإن وجب درؤه
بالشبهة فإن قيل إنما أثبت الحد بالبينة لحصول الإجماع على ذلك وتخصيص العلة بالإجماع
جائز عندي قيل له لم نورد الاستشهاد بالبينة عليك على وجه المناقضة فتتعلل
بما ذكرته وإنما أوردناه لنبين أن وجوب نفي الحد بالشبهة لا تأثير له في المنع من إثباته
بما طريقه الظن وإذا ثبت أنه لا تأثير له في ذلك صح أنه لا مانع من إثبات الحد بخبر الواحد
كما لا مانع من إثبات سائر الشرائع التي لا تجري مجرى الأصول التي ذكرناها به ٥٥

والجواب عن الوجه الثاني أن الحد الذي يثبت بخبر الواحد فإنه لا يقام على وجه العقوبة
كما أن ما يقام منه بشهادة الشهود لا يقصد به وجه العقوبة وهذا غير ممتنع لأن
الحد الذي يقام على التائب لا يقام على وجه العقوبة وإنما يفعل على وجه المحنة وإن كان ما أثبتناه
بخبر الواحد لو علمناه بطريق مقطوع عليه كما نفعله على سبيل العقوبة وهكذا القول فيما
نثبته بالبينة وهذا يبطل ما توهمه المخالف وبنى عليه دليله والجواب عما ذكره فيما يتعلق
بالمقادير أنه اعتمد في ذلك دعوى غير مسلمة وقد دللنا على أن الأمر بخلافه ٥٥

مسألة ذهب نفر من أهل العلم إلى أن أحد الخبرين لا يترجح على الآخر بزيادة عدد
من يرويه وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي وعند عامة الفقهاء
أنه يترجح بكثرة عدد من يرويه وإليه ذهب شيخنا أبو عبد الله وحكاه عن أبي الحسن
الكرخي وذكر أن أصول أصحاب أبي حنيفة تقتضي ذلك لأنهم قالوا إن رؤية هلال شوال
يجب أن تثبت بأقوى مما تثبت به رؤية هلال شهر رمضان ثم اعتبروا في هلال شوال
زيادة العدد وحكي عن أبي حنيفة أن الخبر بعزل الوكيل يجب أن يكون أقوى من الخبر بوكالته
ثم قال يقبل في العزل خبر رسول أو واحد إذا كان عدلا فاعتبر زيادة العدد في القوة وقد
نص الشافعي رحمه الله على ذلك لأنه قال في خبر أبي سعيد الخدري وعبادة بن الصامت في
مسألة الربا أنه أولى من خبر ابن عباس لأنه انفرد بما رواه وذلك الخبر قد رواه خمسة
من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وذكر أيضا أن خبر عائشة في التغليس بالصلاة
أولى من خبر غيرها لأنه قد رواه معها ثلاثة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم واحتج
القائلون بالمذهب الأول بوجوه منها أن زيادة عدد الشهود إذا كانت لا تقتضي
ترجيح شهادتهم على شهادة من دونهم في العدد فكذلك الخبر لأن الشهادة تجري في المعنى
مجرى الخبر ومنها أن أحد المذهبين إذا كان لا يترجح على المذهب الآخر بكثرة القائلين به
فكذلك الخبر ومنها أن أحد الحكمين إذا كان لا يترجح على الآخر لكثرة من حكم به فكذلك الخبر ومنها
أن قياس بعض المقيسين إذا كان لا يترجح على قياس غيره لكثرة من يوافقه في قياسه فكذلك الخبر
والذي يدل على صحة المذهب الثاني أن الخبر أحد طرق العلم ولهذا إذا كثر وانتهى إلى حد
مخصوص وقع العلم به فزائد عدد من يرويه يجب أن يكون له حظ في قوة الظن ومن تأمل أحوال
الأخبار دون وقوع العلم بخبرها علم ما ذكرناه لأن السامع للخبر من مخبر واحد يقع له الظن بخبره
إذا كانت أحواله سليمة فإن أخبره آخر بمثله قوي ظنه وكذلك على هذا الترتيب كلما زاد
عدد المخبرين كان ظنه أقوى وإذا انتهى عددهم إلى حد مخصوص وقع له العلم وإذا ثبت
هذا فأحد الخبرين إذا زاد عدد من يرويه على عدد من يروي الخبر الآخر وجب أن يحصل من
قوة الظن ما لا يحصل بالآخر وهذا يقتضي ترجيحه عليه فإن قال قائل ولم قلتم إن قوة الظن معتبرة
في باب الأخبار فيصح ما استدللتم به قيل له الذي يدل على ذلك وجوه منها ما قد علمنا
من حال الصحابة أنهم كانوا يطلبون في أخبار الآحاد التي يعملون بها قوة الظن ويستظهرون
في ذلك بما يؤدي إليها نحو استحلاف الراوي مرة كما روي عن أمير المؤمنين

علي عليه السلام ويطلب مخبر ثان ينضاف الى الاول اخرى كما روي عن ابي بكر انه طلب عند
رواية المغيرة بن شعبة ما رواه في امر الجدة ثانيا ينضاف اليه حتى اخبر محمد بن مسلمة بمثل خبره
وكطلب عمر عند رواية ابي موسى الاشعري خبر الاستيذان من يشهد معه بما رواه وسلوك
هذه الطريقة معلوم من جماعتهم وهو انهم كانوا يرتبون اخبار الاحاد في القبول فاذا كان الراوي
من التقدم في الفضل وعظم المحل في العلم والضبط والدين على حال يحصل معها قوة الظن عند
خبره لم يطلبوا معه سواه واقتصروا عليه ومتى لم يكن هذه صورته اما لحال يخصه او يخص الجهة
عنه من جهة يلحقه فيه طلبوا معه ما يقوى به الظن ويشهد بصحة هذا ما روي عن النبي صلى الله عليه
واله ان ذا اليدين لما اخبره بحال السهو في صلوته سال غيره عن ذلك وفايدة هذا السوال طلب
مزيد قوة الظن فقط ومنها انه لا خلاف في ترجيح الخبر بكون راويه اضبط للقصة التي ورد الخبر فيها
من غيره ولهذا كانت الصحابة ترجع الى ازواج النبي صلى الله عليه واله في تعرف افعاله التي علمهن تعرفهن
منها ما لا يعرفه الاجانب ولذلك رجحوا خبر عايشة في ان رسول الله صلى الله عليه واله كان يصبح جنبا
وهو صايم على خبر ابي هريرة ولهذا قالت عايشة حين سيلت هل كان رسول الله صلى الله عليه
واله يمسح على الخفين بعد نزول المايدة سلوا عليا عن هذا فانه كان لا يفارقه في سفر
ولا حضر واذا ثبت ان مزية الضبط معتبرة في ترجيح الاخبار ثبت ان قوة الظن معتبرة في ذلك
اذ لا فايدة في اعتبار حال الاضبط لما يرويه الا حصول قوة الظن عند خبره ومنها ان الناس على
قولين في خبر الواحد فمنهم من لا يقبله ومنهم من يقبله ولا خلاف بين القايلين به في ترجيحه بقوة الظن
وان اختلفوا فيما يوجب قوته فان قالوا لو كان زيادة عدد المخبرين توجب قوة الظن بالخبر وجب ان
يكون زيادة عدد الشهود توجب قوة الظن بالشهادة فيرجح الشهادة لذلك فيما له زيادة
عدد كالمخبرين في الخبر الا ترى ان شهادة [illegible] من النسوان الصالحات قد يحصل عندها من قوة الظن ما لا
يحصل عند شهادة رجلين ولكن لا ترجح بها لان الشرع قد ورد بان المعتبر في الشهادات شروط مخصوصة
فقط وانها اذا حصلت لم يعتبر معها مزية قوة الظن وليس هكذا الخبر لان الشرع ورد فيه بقبول هذه
الطريقة على ما بيناه فان قال اذا كان طريق الشهادة الظن دون العلم كخبر الواحد فلم لا يعتبر قوته
فيها كما يعتبر في الخبر على ما تذهبون اليه قيل له هذا موقوف على دليل الشرع فاذا اوجب الشرع
اعتبار شرايط مخصوصة في الشهادة دون ما عداها وحصول ما يقرب بها من الظن دون
زيادته وجب ان يكون الحكم بها مقصورا عليها وان لا يعتبر غيرها فان قال اذا كان كثرة عدد
القايلين ببعض المذاهب لا توجب قوة الظن به وان كان عدد القايلين لو زاد حتى يصير اجماعا
عليه لوقع العلم بصحته فكذلك لا يمتنع الا توجب كثرة عدد المخبرين قوة الظن بالخبر وان كانت تلك
الكثرة لو زادت حتى تبلغ عددا مخصوصا لوقع العلم بالخبر قيل له الفرق بين الموضعين ان
العلم الحاصل بما اجمع عليه المجمعون ليس يحصل عن اقوالهم وانما يحصل عن الدلالة التي دلت على
انهم لا يجمعون الا على الحق فلا تعلق لهذا العلم بهم وباقوالهم الا ترى ان مثل هذه الدلالة لو دلت
على حال واحد من الناس لوقع العلم بصحة قوله وليس هكذا سبيل الاخبار لان العلم
الواقع بالخبر يتعلق بها وكما يتعلق تعلقه بما يتضرب من الكثرة يعلم ايضا تعلق قوة الظن
بها عند زيادة عدد المخبرين ما لم يبلغوا الحد الذي يقتضي وقوع العلم بخبرهم وهذا بين ومما
يدل ايضا على ان الخبر يجب ترجيحه بزيادة عدد من يرويه لما تقدم ذلك من مزيد

قوة الظن لان القياس يجب ترجيحه بكثرة الاشباه والقايلون بالقياس متفقون على هذه الجملة وان
اختلفوا في تفصيل الاشباه التي تقتضي ذلك فاذا كانت كثرتها تقتضي قوة القياس مع انها لا توجب
العلم وان بلغت كل حد في الكثرة فكثرة عدد المخبرين اذا كانت توجب العلم متى بلغت حدا
مخصوصا ان يوثر في قوة الخبر ويقتضي ترجيحه اولى والجواب عن اول ما احتج به من خالفنا
ان حكم الشهادة مخالف لحكم الاخبار في الشرع لانه اوجب ان يعتبر في الشهادة شروط معينة من
عدد مخصوص من جنس مخصوص ولفظ مخصوص واوجب تعليق الحكم بها اذا حصلت هذه الشروط
من دون مراعاة امر اخر فاذا كملت فيها هذه الشروط لم يعتبر مزية قوة الظن لدلالة الشرع
والخبر مخالف لها في هذا الحكم على ما بيناه فيما تقدم والجواب عن الثاني ان كثرة القايلين بالمذهب
ليست بامارة لقوة الظن بكونه حقا لان الكثرة في القول بمذهب لا تاثير لها في كونه حقا بل لا
تاثير للاتفاق عليه في ذلك ايضا لما بيناه من الوجه في كون ما اجمع المسلمون عليه حقا
ليس هو كون الاتفاق موثرا فيه وطريقا الى العلم به بل الوجه فيه ما مضى في الاجماع كما يصح
في الجماعة والعادة مجاريه ايضا باختيار الجمع الكثير المذهب الفاسد وليس كذلك الخبر
لان حصوله امارة للظن بصحة الخبر وله تاثير فيه كتاثير ساير الامارات فيما هو امارة فيه وهو
طريق ايضا للعلم لان كثرته اذا بلغت حدا مخصوصا حصل العلم عندها بالخبر فقد بان
الفرق بين الاخبار والمذاهب فكيف يحمل حكم كثرة ارباب المذاهب على حكم كثرة المخبرين
والمخبرون اذا كثروا وحصلت فيهم شروط التواتر وجب القطع على صدقهم فيما اخبروا
به وارباب المذاهب لا يمتنع اتفاقهم على الباطل بشبهة او تقليد وان زادوا في
الكثرة على عدد من يحصل فيهم شروط التواتر من المخبرين اضعافا مضاعفة والجواب
عن الثالث ان الحكم اذا نفذ ممن يصح حكمه لم يجز في الشريعة ترجيح حكم اخر عليه فهو بمنزلة
الشهادة في هذا الباب والجواب عن الرابع ان الفتيا بالمذاهب اشبه منه
بالخبر فالكثرة لا توثر في صحته وقد اختار من اصحابنا من قال ان الفتيا انما يرجح بكثرة المفتين لبعد
الوجه فيه ان قبول القياس مفتي دون اخر لا يخلو عن ضرب من الاجتهاد ولا يمتنع من ان
يراعى في ذلك قوة الظن والله اعلم **مسيلة** اختلف اهل العلم في الخبرين اذا
كان احدهما يفيد حظر ما يفيد الاخر اباحته فذهب بعضهم الى ان الواجب فيهما
الاطراح وترك العمل بهما وذهب بعضهم الى ترجيح ما يفيد الحظر والاخذ به واعلم ان تقرير
الخلاف في هذه المسيلة على الاطلاق لا يجوز عند محصل من اهل العلم وانما يتقرر الخلاف فيها
على شرايط مخصوصة ونحن نذكرها ونقرر موضع الخلاف منها فالخبران اذا تعارضا على هذا
الوجه فان كان احدهما يفيد حكما شرعيا والاخر يفيد الاستمرار على ما اقتضاه حكم العقل
قبل ورود الشرع فما يفيد الحكم الشرعي يجب ترجيحه على الاخر والاخذ بموجبه سواء كان
مفيدا للحظر او للاباحة وهذا لا يجب ان يكون فيه خلاف بين اهل التحصيل وان كان
كل واحد منهما يفيد الحكم شرعيا او لاحدهما حكم باق دون الاخر وجب التمسك به وترجيحه
على الاخر لانه اذا كان له حكم ثابت به فيصح حكمه بنفسي صحته ولا يجوز اثبات الحكم مع نفي
ما اثبته وهذا ايضا لا يجب ان يكون فيه خلاف الا في وجه يقوله اصحاب الشافعي

لانه متى لم يثبت ذلك لم يكن حكمه الطريق الى اثباته الا من جهته فاما اذا كان ذلك الحكم يمكن
ان يعلم من وجه لا يوجب ذلك اثباته فتعرض لهذا كما يقوله اصحاب ابي حنيفة في خبر قيس بن
طلق عن النبي عليه السلام في نفي الوضوء من مس الذكر وقوله هل هو الا بضعة منك انه وان كان
مفيدا للمعنى الاباحة فانه اولى من خبر بسرة وغيره في ايجاب الوضوء منه لانه وان كان مفيدا
للحظر فهذا الخبر له حكم باق فقالوا انه لم يرد هذا الخبر وان كان باقيا ولانه معلوم بغير الخبر فلا يجب
من جهته لاجل هذا المعنى فاذا لم يكن لواحد منهما حكم زائد او كان لكل واحد منهما حكم باق مع
كونهما شرعيين فهو موضع الخلاف وقد ذهب عيسى بن ابان وقال بقوله الى ان الواجب
اطراحهما وترك العمل بهما والرجوع في طلب الحكم الى طريق سواهما وهو قول الشافعي
والى هذا ذهب ابو هاشم والذي حكاه شيخنا ابو عبد الله عن ابي الحسن الكرخي ان الحاظر
منهما يجب ترجيحه على الاخر والعمل بموجبه واحتج من ذهب الى القول الاول بانا اذا
علمنا ان حكمهما لا يجوز ان يكونا قد ثبتا في وقت واحد لان النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز ان
يحكم بحظر شيء واباحته في حالة واحدة ولا نعلم تاريخهما فنأخذ بالمتاخر منهما فاستعمالهما
متعذر غير ممكن واذا لم يمكن ذلك لم يبق الا ان نجعلهما كانهما لم يردا او نطرحهما وبان سبيل هذين
الخبرين سبيل رجلين اذا عقدا على امراة واحدة ولم يعلم اي العقدين تقدم فان الواجب
ان يجعلا كانهما لم يقعا من حيث كان ايقاع العقدين عليها لا يجوز والعلم بالمتقدم منهما غير
حاصل وطريقة نصرة القول الثاني ان الواجب في خطاب الله تعالى وخطاب الرسول
صلى الله عليه وسلم الاستعمال وترك الالغاء ما امكن ولا سيما على مذهب من يقول انما
العام على الخاص فانه لابد من سلوك هذه الطريقة واذا ثبت هذا وكان استعمال احد
الخبرين ممكنا بان يرجح على الاخر لوجه قد دلت الاصول على الترجيح به والاخذ بموجبه وهو
الحظر اذ قد ثبت في الاصول ان الحادثة اذا حصل فيها حظر من وجه واباحة من وجه
فرجح الحظر على الاباحة والاخذ بحكمه هو الواجب لان رجلا لو طلق بعض نسائه
ولم يدر ايتهن طلق حرم عليه وطؤهن وانما وجب التحريم لان كل واحدة منهن قد حصل فيها وجه
للحظر ووجه للاباحة فوجب تغليب الحظر واثبات حكمه فان قال قائل ليس هاهنا وجه
للاباحة فوجب تغليب الحظر واثبات الحظر في كل واحدة منهن وانما حرم على الرجل التماس
المباحة بالمحظورة قيل له قد حصل في كل واحدة منهن وجه الاباحة لسبق العقد المتقدم وحصل
وجه الحظر من حيث جوز توجه الطلاق والتبس وقوعه بها فلذا وقع الالتباس اذ لو لم
يكن فيه وجه للحظر مقابل الوجه الاباحة لكان لا مساغ للقول بان كل واحدة منهن ليس
فيها حكم الاباحة بحكم الحظر فان قال اذا كانت الاباحة متيقنة بالعقد المتقدم فكيف يغلب
عليها الحظر بطلاق مشكوك فيه قيل له اذا ثبت في الشرع ان وقوع الطلاق المتيقن
ووقوعه على واحدة لا بعينها يوجب تحريم كل واحدة منهن صار هذا وجها للحظر مقابلا
للاباحة والكلام في ان الطلاق المشكوك على هذا الوجه يؤثر في الاباحة الثابتة بعقد متيقن
كلام في مسألة اخرى فاما وجه الحظر فانه ثابت بالاجماع وهو ايسر والاصول التي يشهد
لصحة ترجيح وجه الحظر على وجه الاباحة ووجوب الاخذ به من جهاتها كثيرة
منها قول النبي صلى الله عليه حلال بين وحرام بين وبينهما شبهات

فدع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها ان التمسك بالحظر ادخل في التكليف واقرب الى ايجاب
موجبه لما فيه من المشقة ومنها ان الاخذ بالحظر فيه احتياط في مواضع كثيرة فان قال قائل
هاهنا اصل آخر يعارض اصلكم من حيث يوجب ترجيح الاباحة على الحظر والاخذ بحكمها
واذا تعارض الاصلان لم يكن الاعتماد على احدهما اولى من الاعتماد على الآخر وهو ان
ابا وولده لو ماتا بالغرق او الهدم ولم يعلم ايهما مات قبل صاحبه وكان للاب اخ جعل
المال للاخ وهذا الحكم قد حصل فيه وجه للاباحة ووجه للحظر وقد غلب حكم الاباحة
عليه لان الولد ان كان قد مات قبل الاب ثم مات الاب فالمال كله مباح للاخ وان كان الاب
قد مات قبل الولد وللولد ميراث مع الاخ الذي هو عم الولد كان كل المال محظورا على
الاخ فهذا وجه للحظر جارية كل المال فقد ثبت اختلاف الاصول في هذا الباب
قيل له لا وجه هاهنا للحظر لان المال كله انما يجعل للاخ بان يجعلا جميعا كانهما ماتا في حال
واحدة واذا كان الحكم مبنيا على هذا الاصل لم يعتبر جواز تقدم موت الولد واذا لم يعتبر
ذلك فلا وجه للحظر على ان هذا الذي اعتمدوه من الاصل ليس يجمع عليه فيمكن ان يجعل
كالاصل الذي اعتمدناه مجمع عليه بل كثير من اعيان الصحابة على خلافه ومما يدل على
ان حمل الخبرين على انهما بمنزلة ما لم يرد لا يجوز ان البينتين اذا تعارضتا لم يجز اسقاطهما
وجعلهما كانهما لم يكونا لما امكن تعلق الحكم بهما على بعض الوجوه وكذلك الخبر فان قال
قائل انما لم يجز اسقاط البينتين لان حصول موجبهما ممكن اذ لا يمتنع تصرف اثنين في دار
واحدة وما يجري مجراها في حالة واحدة ووقوع موجب هذين الخبرين في حال واحدة غير صحيح
قيل له حصول موجبي البينتين على الحد الذي اوجبته كل واحدة منهما في حالة واحدة غير ممكن ايضا
لان البينة في الاملاك انما تقوم باثبات الملك او تصرف الملاك ولا يصح ان يثبت ملك
كل واحد منهما لجميع الدار او تصرف كل واحد منهما في جميعها على سبيل تصرف الملاك وقد حكى
شيخنا ابو عبد الله عن ابي الحسن الكرخي انه كان يحتج في ترجيح الحظر والاخذ بموجبه
بجارية بين رجلين انها لما حصل فيها وجه الاباحة من طريق الملك ووجه الحظر من حيث
لم ينفرد ملك احدهما وجب تغليب الحظر وقد اعترض هذا بانه ليس هاهنا وجه
للاباحة لان الموجب للاباحة هو انفراد الملك على وجه مخصوص فاذا لم يكن الملك
منفردا لم يحصل وجه الاباحة والجواب عن الوجه الاول الذي يتعلق به من ذهب الى
القول الاول ان الاخذ بالخبر اذا اختص بوجه يشهد الاصول بكونه وجها للترجيح
ووجوب الاخذ لمقتضاه كما بيناه فالاستعمال ممكن واذا كان استعمال احدهما
ممكنا فلا وجه لاطراحهما جميعا بل يجب العمل باحدهما وهو الذي دل الدليل على وجوب
ترجيحه والجواب عن الثاني ان ما ذكروه من عقد رجلين على امراة واحدة لا يشبه
الخبرين اذ ليس في هذين العقدين وجه مبيح لان المبيح والعقد هو ما تيقن تعلقه
بما عقد عليه واذا كان كل واحد منهما لا يتيقن فيه هذا الوجه فليس هناك وجه
للاباحة فلذلك وجب ان يجعلا كانهما لم يقعا وليس

هكذا الخبران اذا كان واحد من الطريقين اللذين ذكرناهما محتملاً الحظر. مسألة: ومما
يتصل بالمسألة التي تقدمت الكلام في الخبرين اذا كان احدهما مثبتاً والآخر نافياً فان كثيراً
من الفقهاء يطلقون القول بان المثبت اولى من النافي وهذا الاطلاق لا يصح ولا بد من مراعاة
شروط ما يقتضي ترجيح احدهما على الآخر والاصل في هذا الباب ان المثبت ان كان يقتضي
نقل الحكم عما اقتضاه العقل والنافي يقتضي بقيته والانتقال عنه شرعاً فالنافي اولى
المثبت وان كانا جميعاً يفيدان حكمين شرعيين فيصح ان [illegible] ترجيح المثبت على النافي
وانما يجب طلب ترجيح احدهما على الآخر بوجه آخر على ان الاكثر مما يفيد النفي الشرعي
الاخبار فانه يكون مفيداً للاثبات في المعنى كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا نكاح الا
بولي وشاهدي عدل لانه وان كان لفظه لفظ النفي فانه يفيد الاثبات في المعنى من حيث
دل على ان صحة النكاح مشروطة بولي وشاهدين وكذلك القول في نظائره يجري هذا المجرى من
الاخبار التي لفظها لفظ النفي فان كان النافي يفيد انتفاء علم الراوي بالامر الذي نفاه وله
لفظ النفي فقط فالمثبت يجب ترجيحه عليه مثال ذلك ما قيل ان ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه صلى في الكعبة اولى من الخبر الآخر وهو ما روي انه لم يصل فيها قالوا لان الاول افاد علم الراوي بوقوع
الصلاة والآخر افاد عدم علمه بذلك وهذا ايضاً لا بد من اعتبار شرط فيه بعينه وبعد وانما ذكرناه
مثالاً وان كان النافي يفيد بقاء الحكم على مقتضى العقل والمثبت يقتضي حكماً شرعياً يجب الانتقال عن
موجب العقل فالمثبت اولى كعقد النكاح في هذه المسائل لانه يفيد حكماً شرعياً يجب الانتقال عن
حكم العقل فالعمل به اولى لان بعد الاستمرار على حكم العقل يفيد حكماً شرعياً طارئاً
في افادة حكم شرعي لم يصح ترجيح احدهما على الآخر بكونه مثبتاً او نافياً واذا كانا مثبتاً وما
ترجيح احدهما على الآخر بكونه مثبتاً او نافياً كان هناك دليل يقتضي
على ما يقتضيه واذا كان احدهما يفيد حكماً يقتضي ظاهره ان الراوي قد علم ما رواه واخبر عن
علمه بذلك والآخر يفيد انه لم يعلم وقوع الحكم او الفعل فالخبر الذي يقتضي العلم اولى من الآخر والذي
دل على صحة القسم الاول ان خطاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم دليل على الشرع من حيث
بعث مبيناً للشرعيات فمتى امكن صرف خبره الى الاحكام الشرعية التي لا تعرف الا من قبله كان
حمله على ذلك اولى من حمله على ما يمكن ان يعرف من غير جهته واذا صح هذا وكان احد الخبرين يفيد
ما يمكن معرفته الا من جهته والآخر يفيد ما لا يعلم الا من قبله كان المتمسك به اولى من الآخر من حيث
اختص بكونه دلالة على الشرع ويكون العدول عنه اطراحاً للادلة والآخر فليس بدليل فيصح ان
يقاومه لانه يكون مشروطاً بان لا يرد السمع بالمنع منه ولا منسوخ مما ذكرناه ولانه يقتضي طرح نصه
النسخ من حيث كان ظاهره يفيد ناقل الحكم المستفاد [illegible] الآخر والذي يدل على صحة القسم الثاني
انهما اذا كانا متساويين في افادة الحكم الشرعي ومما لا يصح معرفته الا من قبل النبي صلى الله عليه وآله
وسلم فقد اشتركا في كون كل واحد منهما دليلاً شرعياً فلا يرجح احدهما على الآخر الا ان يكون
هناك دليل يقتضي ذلك والذي يدل على صحة القسم الثالث ان احد الخبرين اذا افاد ثبوت
حكم او وقوع فعل وافاد الآخر ان الراوي لم يعلم ذلك فلا تعارض بين الخبرين على

الحقيقة لان من اخبر بانه لم يعلم وقوع حكم او فعل لا يكون راداً لمن اخبر بانه علم ذلك لامكانهما
له ويجري هذا الخبر مجرى ما لم يرد ويجري الآخر مجرى ما لا معارض له فيجب التمسك به واعلم
ان الخبر المفيد للنفي الشرعي يفيد الاثبات في المعنى لان ادلة النفي انما ترد لاثبات الاحكام لا
لنفيها فهو وان ورد بلفظ النفي فالمراد به الاثبات الا ترى ان النبي صلى الله عليه وآله اذا قال لا
صلاة الا بطهور فالمراد به ان الصلاة انما تكون صحيحة اذا تقدمها الطهور فالمقصد اثبات الصلاة
الصحيحة لا النفي واذا ثبت هذا [illegible] ساير الاخبار التي تجري هذا المجرى علمنا انها تؤول
في المعنى الى الاثبات الا ان يكون النافي ناسخاً للحكم المتقدم فانه يكون مفيداً للنفي المجرد فاما ما
ذهب من الفقهاء الى ان ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من انه تزوج ميمونة وهو محرم يجب ان
يرجح على ما روي انه تزوج بها وهو حلال لان هذا الخبر اثبت حالاً مجردة واضاف النكاح
اليها والخبر الآخر افاد نفي هذه الحال فالمثبت لها اولى فانه لا يصح لان الاحلال يختص بامارات معلومة
في الشرع كما ان الاحرام يختص بامارات شرعية واضافة هذا العقد الى حال الاحلال فقد اضافه
الى حال يثبتها الشرع كما ان من اضافه الى حال الاحرام فقد اضافه الى ما يجري هذا المجرى
فلا بد من تعارض الخبرين وانما يمكن ترجيح احدهما على الآخر من غير هذا الوجه. مسألة:
ومما يتصل بما تقدم من مسائل الترجيح الخلاف في الخبرين اذا كان احدهما
مثبتاً للحد والآخر نافياً فمن الفقهاء من ذهب الى ان المسقط للحد اولى واحتج فيه
بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ادرؤوا الحدود بالشبهات فيجب ان يجعل ما ورد
بنفيه شبهة في اسقاط ما ورد الآخر باثباته وهذا الوجه يرجح المسقط عليه وبان
البينتين اذا كانت احداهما موجبة للحد والاخرى مسقطة له وجب ان يعمل عليه وعلى البينة
ما يوجب اسقاطه فكذلك الخبران والصحيح ان يرجح المسقط للحد على المسقط له
لا يجوز ان المثبت له يفيد حكماً شرعياً والآخر يقتضي نفيه فالمثبت اولى ان يعمل به وان كان
الآخر يفيد النفي والاستمرار على حكم العقل فان الآخر وان كان يفيد حكماً يتعلق بالشرع
مرجحة على الآخر لا وجه لما ذكره [illegible] الثاني ان [illegible] والجواب عن الوجه الاول
الذي يتعلق به ان الشبهة انما تؤثر في حد قد استقر في الشريعة وعلم موضعه فاذا
اقدم الانسان على فعل قد ثبت وجوب الحد فيه من طريق الشرع وحصلت هناك
شبهة يمكن ورودها مما اثرت الشبهة في اقامته ووجب اسقاطه وظاهر الخبر انما
يدل على هذا لان قوله صلى الله عليه وآله ادرؤوا الحدود يقتضي حداً مستقراً وان سبيله
ان يسقط في الموضع الذي قد حصل فيه الشبهة وليس هذا سبيل الخبر المثبت للحد في
فعل من الافعال لانه دليل شرعي قد اقتضى حكماً شرعياً وهو تعلق الحد بفعل مخصوص وان
يكون به موضعاً له فالشبهة التي يتضمنها الخبر لا يجوز ان يعترض الادلة الشرعية لان الخبر انما
[illegible] لا ما يبينه الدليل الشرعي وهذا هو الجواب عن الوجه الثاني لان الشبهة
[illegible] في اقامة حدود علم موضعها جعلت البينة المعارضة للبينة التي اوجبت
لما كانت تؤثر في اقامة حدود [illegible] فالشبهة انما تؤثر في اقامة ما كان سبيله
وجوب ما تستحق به اقامة الحد [illegible] الدليل [illegible] طريق الشرع

مسألة وما يجري مجرى ذلك تقدم الحظر في الخبرين إذا أثبت أحدهما عتاقاً أو طلاقاً وأفاد
الآخر نفيه فقد حكى شيخنا أبو عبد الله عن أبي الحسن الكرخي أن المثبت للعتاق أولى واحتج في ذلك
بأن البينتين إذا تعارضتا في ذلك كانت المثبتة للعتاق أولى فكذلك الخبران وبأن العتاق وما إذا
ثبت لم يصح فيه الفسخ فالخبر المثبت له يجب أن يكون أولى وكذلك الطلاق والصحيح عندنا
أن لا يرجح أحدهما على الآخر من حيث كان مفيداً للعتاق والطلاق لأن كل واحد منهما مفيد
لحكم شرعي فلا وجه لترجيح أحدهما على الآخر بهذا الوجه والجواب عن الوجه الأول الذي قد
حكيناه عن نصرة القول الأول أن العلة في تقديم البينة المثبتة للعتاق على الأخرى أنها تفيد
حكماً يستند إلى العلم وما قامت البينة الأخرى تستند إلى نفي العلم وليس هكذا
الخبران إذا كان أحدهما يثبت حكم العتاق والآخر ينفيه لأنهما جميعاً يفيدان حكمين شرعيين إلا أن يكون يفيد
حكماً يعلم كونه طارئاً على الآخر سواء كان ذلك في العتق أو الرق فيرجح ما يفيد الحادث والجواب
عن الثاني أن كون العتاق مما لا يرد عليه الفسخ إذا ثبت لا يتعلق له بأن المثبت له يجب أن يكون
أولى من النافي وكلاهما دليلان مفيدان لحكم شرعي وقد بينا أن ما يعتبر في الأحكام إذا ثبت
لا يجب اعتباره في الأدلة المثبتة لها مسألة وما يتصل بالخلاف في الترجيح أيضاً
أن أحد الخبرين إذا عمل بموجبه أكثر الصحابة هل يجب ترجيحه على الآخر الذي عمل به أقلهم فقد
ذهب عيسى بن أبان إلى أن ما عمل به أكثرهم يجب أن يتمسك به دون الآخر وحكى شيخنا أبو عبد الله
عن أبي الحسن الكرخي أنه كان يذهب إلى أن عمل أكثرهم بالخبر يوجب ترجيحه والصحيح أن ذلك
لا يوجب ترجيح أحد الخبرين على الآخر وهذا قول شيخنا أبي عبد الله واحتج من ذهب إلى
القول الأول بأن جماعة التابعين لعدّهم تمسكوا بالخبر الذي رواه أبو سعيد الخدري وعبادة
بن الصامت في تحريم التفاضل ورجحوه على خبر ابن عباس وتركوا العمل به من حيث كان أكثر
الصحابة أخذوا بموجب هذا الخبر وعدلوا عن ذلك والذي يدل على أن عمل أكثرهم بالخبر لا يوجب
ترجيحه أنه لو أوجب ذلك لكان لا يخلو من أن يكون الوجه فيه كون فعل أكثرهم حجة أو كونه
مقتضياً لقوة الظن بصحة ما عملوا به وقد بينا أن فعل أكثرهم ليس بحجة لأن الحجة هي إجماعهم
على القول أو الفعل واتفاق أكثرهم على الشيء لا يكون إجماعاً وقد بينت أيضاً أن كثرة القائلين
بالمذهب لا يقوي الظن بصحته لأن ذلك ليس بأمارة لقوته لأنا قد علمنا أن الخطأ ربما
يقع من الكثير والصواب ربما كان مع القليل وهذا يمنع من كون الكثرة أمارة في قوة الظن
بصحة ما اتفقوا عليه وإذا لم يكن عمل أكثرهم بالخبر موجباً لقوته ولا مقويا للظن
فالترجيح به لا وجه له فإن قال قائل إنكم تقولون إن بلوغ الأخبار في الكثرة مبلغاً
مخصوصاً لما كان مقتضياً للعلم بصحة خبرها وجب أن يكون لزيادة عدد المخبرين تأثير في
قوة الظن بصحة الخبر فكذلك يقول إن عمل جماعة الأمة بالشيء إذا كان يفيد العلم بصحة ما
عملوا به فيجب أن يكون لاتفاق أكثرهم عليه تأثير في قوة الظن بصحته قيل له العلة التي
لأجلها حكمنا بذلك في الأخبار غير موجودة في عمل أكثرهم بالشيء لأن بلوغ الأخبار في
الكثرة مبلغاً مخصوصاً يقتضي العلم بخبرها لحال يرجع إليها لا إلى أمر سواها فيجب

أن يكون لزيادة عدد المخبرين تأثير في قوة الظن بالخبر وليس كذلك العمل لأنا إنما [illegible]
بعدهم وليس هكذا إذا أجمعوا على قول أو فعل لأن العلم بصحته ليس يحصل عن حال ترجع إليهم
وإنما يحصل من جهة الدليل الذي دل على أنهم لا يجمعون على الخطأ وأن ما يجمعون عليه يجب أن
يكون صواباً وهما من الفروع [illegible] أو أكثرهم على قول أو فعل أن [illegible] هذا
لو كان [illegible] الأخبار لوجب أن يكون الخبر [illegible] على العمل بموجبه أولى من الخبر الذي
عمل بموجبه واحد كما أن ما رواه اثنان أولى مما رواه واحد فإذا لم يعتبر هذا ثبت أن زيادة عدد
من يعمل بالخبر لا يجري مجرى زيادة عدد من يرويه [illegible] والجواب عما احتج به عيسى
بن أبان من ذلك أنما كان يصح التعلق به لو ثبت [illegible] أنهم عدلوا عن خبر ابن عباس لأن أكثر
الصحابة عملوا بموجب الخبر الآخر وهذا غير [illegible] ويمكن أن يكونوا إنما تمسكوا بخبر أبي سعيد
الخدري وغيره لأنه أظهر وأشهر ولأن [illegible] ما لم يعرض في ذلك الخبر لأن ابن عباس
روي عنه أنه رجع عن القول بموجب خبره [illegible] يسلم أنهما متعارضان فأما إذا قيل إن خبر
ابن عباس [illegible] ويحمل على وجه لا ينافي الخبر الآخر وأن المراد به الجنسان المختلفان فأما
الاحتجاج بالمثل إذا أمكن [illegible] مع هذا [illegible] أخبار ابن عباس [illegible] وهذا واضح
مسألة اختلف أهل العلم في الصحابي إذا قال أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو حظر علينا
كذا أو أبيح لنا فمنهم من ذهب إلى أنه لا يفيد أن يكون ما ذكره مضافاً إلى النبي صلى
الله عليه وآله لا يجب حمله على النبي صلى الله عليه وآله بذلك وإلى هذا ذهب بعض
أصحاب الشافعي وهو قول الجبائي ولهذا قال إن الخبر المروي في أن بلالاً أمر بأن يوتر
الإقامة لا يدل على أن الآمر له بذلك النبي صلى الله عليه وسلم دون من بعده من الولاة ومنهم من
ذهب إلى أن الصحابي إذا قال ذلك وجب أن يحمل على أنه عرفه من جهة النبي صلى الله عليه
وآله وأخبر به عنه دون من سواه وعلى هذا جاز قول الشافعي لأنه جعل خبر بلال في الإقامة
على أنه يجب أن يكون من قبل النبي صلى الله عليه وآله وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله
واحتج من ذهب إلى القول الأول [illegible] وجوه منها أن ظاهر هذا القول ليس يفيد
أنه مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] يقتضي إضافته إليه ويدل عليه ومنها أن
الولاة بعده قد كانوا يأمرون وينهون واتباع الأمر منهم كان واجباً فلم يصر قول الصحابي
أمرنا بكذا بأن يكون محمولاً على أن الآمر به كان النبي صلى الله عليه وسلم بأولى من أن يكون
من بعده من الولاة ومنها أنه إذا جاز أن السنة [illegible] مضافة إلى الصحابة مثل ما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي فجاز أن يكون
[illegible] والذي يدل على [illegible] ما ذهب الناس أن المعلوم من حال
الصحابة أن أحدهم إنما كان يورد ما يجري هذا المجرى على أنه حجة يلزم من سمعها أن يتبعها
ويعمل بموجبها في الأحكام الشرعية ولا [illegible] له العدول عن مقتضاها ولا يورده
مورد الحكاية التي لا يتعلق بها الانقياد [illegible] إذا ثبت هذا وثبت أن أمر غير
النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يكون له هذا الحكم [illegible] هذا الإطلاق من جهة العرف
أنه من قبل النبي صلى الله عليه وسلم ثبت صحة ذلك لأن [illegible] يقتضيه نقله عن أمر من
يلزم طاعته في الشرع وهذا يختص بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم دون

غيره من الناس فان قال قائل ... كان طاعة الولاة بعده واجبة فلم لا يجوز ان يكون هذا
الاطلاق مصروفا اليهم ومحمولا على انه داخل في جملتهم قيل له قول الولاة ليس بحجة
في اثبات الاحكام الشرعية ولا يلزم اتباعه ... فيها وانما يجب طاعتهم فيما يسوغ
كونه شرعيا على سبيل التنفيذ له ... واذا صح هذا وعلم من عرف الصحابة
ان احدهم اذا اورد هذا الاطلاق فانما ... عنه انه دليل مثبت للحكم الشرعي وحجة
يلزم اتباعها فيه لم يجز حمله على من ... من الائمة فان قال اذا كان ما ذكرتموه سائغا
فلم لا يجوز على طريقتكم ان يكون محمولا على انه من ... الله بفعل وفي جملة ما امر به دون ان امر الرسول
قيل له انما حمل على ذلك لدليل دل عليه ... من حال الصحابي انه اذا اورد ما يجري
هذا المجرى من الاطلاق فانما يورده على انه مما ... من جهته وان حجته هو الطريق الى اثبات الحكم
الذي تضمنه وهذا المعنى لا يتاتى في امر الله ... امره ظاهر للكل فالناس يستوي سبيلهم
في التمكن من الوقوف عليه فلا يجوز ان يكون ... بلا واسطة في ادائه وتبليغه فيجب كون ذلك
مستفادا من جهته فان قيل فلم لا يجوز ان يكون ... هذا الاتفاق مضافا الى اجماع الامة لان اجماعهم
حجة يلزم اتباعها قيل له لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الاجماع لم يكن قد استقر في عصر النبي
صلى الله عليه وآله وبعد عصره ايضا استقر ... لم حجة فيحمل قول الصحابي عليه واذا ثبت ان
الصحابي اذا اطلق هذا القول في ايام الرسول صلى الله عليه وآله وجب ان يحمل على انه من جهته
وكذلك اذا اطلق بعده لان احكام ... بين ... ان قول الصحابي امرنا بكذا يقتضي
ظاهره ان الامر غيره وانه مأمور وهذا المعنى لا ... طريق الاجماع لانه يقتضي
كونه داخلا معهم في الامر به لانه متى لم يكن داخلا ... معهم في ذلك الامر لم يثبت الاجماع فيه
فان قال قائل فلم اذا قال رخص لنا في كذا ... فانه هذا اللفظ في وجوب اضافته الى النبي
صلى الله عليه وآله ما تقدم ذكره لان الرخصة على ... لا يصح الا من جهته ولهذا واتضح هذا
من خالف فيما تقدم من الفقهاء وهم بعض اصحاب ... فان قال النبي قد يقال فلان بن حصين
في كذا فيضاف الرخصة الى غير النبي صلى ... الله عليه وآله ... الرخصة
اذا اطلقت جاز اضافتها الى غير النبي صلى الله عليه وآله ولكنها اذا اطلقت فقيل وردت
الرخصة في كذا وما يجري مجرى ذلك من ... التي تسمى الرخصة العامة فانها لا تكون
ان يكون مستفادة الى غيره ولا سيما اذا قال ان ... رخص لنا في كذا لان هذا يقتضي
رخصة عامة والرخصة التي يضاف ... متى لا يجري مجرى هذا المجرى فكذلك القول اذا
روى انه سن كذا وكذا فان السنة ... ويجب ان يكون محمولة على انها سنته
صلى الله عليه وآله وسلم فاما ما ... يستعمل هذه الطريقة الامامية فان قيل النبي
روى عن عمر انه قال في حديث فاطمة ... ليس لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول
امرأة لا ندري صدقت ام كذبت ... في هذه المسألة سنة مروية عن النبي صلى الله عليه
للسكنى فقد عبر دالة بانه سنة ... الله عليه وآله قيل له هذا القول من عمر يحتمل
ان يكون محمولا على انه كان ذلك عنده ... من قبل النبي صلى الله عليه وآله وعلى انه يجوز
بهذا القول ولم يقصد له الحقيقة لانه ... ليس بالاجتهاد والرأي لا يجوز اطلاق القول
فيه بانه سنة النبي صلى الله عليه ... وسلم على الحقيقة فكأنه قال لا ندع ما السنة

ورد في ان اشباهه بخلاف ما قالته فان قيل لم حكمتم في خبر الصحابي اذا قال كنا نفعل
كذا وكذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله اذا قال كنا نفعل كذا ولم يذكر عهد
النبي صلى الله عليه وآله وعصره مثل ما روي عن ابي سعيد الخدري انه قال كنا نخرج على
عهد رسول الله صلى الله عليه وآله صدقة الفطر صاعا من بر وقد روي كنا نخرج
صاعا من تمر من غير ذكر العهد والعصر فقيل له هذا اختلف في ذلك قوم من الفقهاء من ذهب
الى ان ذلك لا يقتضي انه كان يفعل بامر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والصحيح
عندنا انه يقتضي انه كان يفعل بامره او باقراره على الفعل والذي يدل عليه ان جهات
اجازة ان ما يجري هذا المجرى من الاحكام الشرعية لا يجوز ان يفعل ويقرر عليه في عصر
النبي صلى الله عليه وآله وسلم من دون ان يأمره بذلك او اقراره عليه والثاني ان الصحابي
قد علمنا من حاله انه اذا قال كنا نفعل كذا فليس يورده مورد الحكاية التي لا
يتعلق بها الحكم وانما يقصد بذلك ايراده مجرى الحجة التي يجب اتباعها ويلزم الرجوع
اليها وهذا يوجب حمله على ان الفعل كان متعلقا بامر النبي صلى الله عليه وآله او اقراره
ولا فصل على هذا الوجه بين ان يكون العهد مذكورا في الخبر او غير مذكور فيه والاولى عندي في
هذا الباب ان الصحابي اذا قال هذا القول ... مثله لا يتقرر الا بالسمع الذي شرعه
صلى الله عليه وآله فانه يجب حمله على انه معلوم من قبل الرسول صلى الله عليه
او امره او اقراره عليه كصدقة الفطر وما يجري مجراها وما لا يجري هذا المجرى من فعل
يجوز ان يظهر فانه لا يقتضي ذلك كما روي ان ... كعب فانه لما قال انا كنا لا نغتسل من
التقاء الختانين اذا لم ينزل فقال له عمر وعرف ذلك رسول الله صلى الله عليه فلم ينكره قال لا
او يعلم قصد الراوي انه يورده على انه حجة يجب اتباعها فان قال قائل فلم اذا كانوا
يفعلون كذا او لا يفعلون كذا مثل ما روي عن عائشة انها قالت كانوا لا يقطعون
في الشيء التافه قيل له ظاهر هذا اللفظ انه يخبر عن جماعة يكون فعلها حجة والحجة التي يتعلق
الا بفعل جماعة الامة فيجب كون الخبر محمولا على الاجماع وانما قلنا ذلك لان الخبر اذا لم يقصد
به فعل من يكون فعله حجة فانه يجري مجرى الحكاية التي لا يتعلق بها حكم مستفاد منه والمعلوم
من حال الراوي انه انما ذكر ذلك ليفيد الغير ... مقتضيه والحكم والجواب عن اول ما
احتج به مخالفنا في المسألة ان الفعل ... ظاهر الاطلاق يقتضي وروده من جهة النبي
صلى الله عليه وانما حملناه على ذلك من جهة العرف ... دللنا على ان المعلوم من عرف الصحابة
يقتضي ذلك ويمنع من حمله على غيره وما يتناسب طريق العرف فانه اقوى مما يقتضيه اصل
اللغة وقولهم ان الظاهر ليس يفيد ما ذهبنا اليه فالقدح فيما قلناه لانا لم نثبت ذلك
من جهة الظاهر والجواب عن الثاني انا قد بينا ان امر الولاة انما يقتضي ما يثبت
في الشرع بعد لا في اثبات احكام الشرع على طريق الابتداء لان امرهم فيما يجري هذا المجرى
لا يجوز ان يكون حجة فكيف يجوز ان يكون ما يورده الصحابي من الاطلاق في ذلك

محمولا على انه من جهتهم لا سيما وللشبهة امر احوال الصحابة ان بعضهم لم يكن يعتقد في العصر ان قوله
حجة يلزم اتباعه فقد يختلف يوردون قول بعضهم مورد الحجة على الغير فان قيل اليس في الناس من
ذهب الى ان قول بعض الصحابة حجة وذهب بان بعضهم كان يرجع الى قول البعض من غير مطالبة
بحجة واذا صح هذا جاز ان يكون قول الصحابي امرنا بكذا محمولا على امر بعضهم ○ فالجواب
ان هذا المذهب انه مذهب لجماعة من اصحاب الظاهر وحاصله ان بعضهم لم يكن يوجب تقليد
بعضهم واما الخلاف في جواز ذلك فلما اختلفوا وتنازعوا ثم ارادوا هذا على واحد منهم
لم يكن دعاؤه على الكل حجة [illegible] وحملها على هذا الوجه على ان قول الصحابي امرنا ظاهره
يقتضي دخول جماعتهم تحت ذلك الامر فيجب ان يكون الامر سواهم وايضا فان ما يفعل
على سبيل تقليد المجتهد فيه لا يقال انه مامور به وان المجتهد امره ولا يطلق
هذا الاسم عليه الا الدليل والجواب عن الباب ان هذا الاطلاق واذا ورد بلفظ
السنة فهو اكد وابلغ في وجوب اضافته الى النبي صلى الله عليه واله والمراد بلفظ
الامر والنهي لما بيناه من ان السنة اذا اطلقت لم يجز ان يكون المراد بها غير سنته صلى الله
عليه واله فكيف يجوز ان يجعل هذا اصلا فيما ورد بلفظ الامر والنهي فيقال اذا جاز
ان يكون ما ورد بلفظ السنة محمولا على ان المراد به عن النبي صلى الله عليه واله فكذلك
ما ورد بلفظ الامر والنهي ونحن نقول انه اذا ورد بلفظ السنة فهو ابلغ واكد في وجوب
اضافته اليه صلى الله عليه فاما قول النبي صلى الله عليه واله عليكم بسنتي وسنة الخلفا
الراشدين من بعدي فليس فيه اكثر من ان السنة اذا قيدت يجوز اضافتها الى غيره
وليس فيه انها اذا اطلقت تحتمله وغيره ○ فصل وما يجري مجرى ما تقدم اختلافهم
في قول الصحابي امر رسول الله صلى الله عليه واله بكذا فقد ذهب بعض اصحاب الظاهر
الى انه يجوز ان يطلق ذلك فيما علمه ببعض الادلة نقله عن النبي صلى الله عليه واحتج
عنه بان ما ثبت بالدليل فهو مامور به من قبل الله تعالى ومن قبل الرسول صلى الله عليه
واله فلا يمتنع ان يضيفه اليه ومما قاله عمر في حديث فاطمة بنت قيس فان اطلق القول
بان السنة [illegible] او حسنت خلاف قولها وان لم يكن هناك سنة مروية وعند عامة
الفقهاء ان ذلك يفيد كونه ناقلا لذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اختلفوا
فمنهم من قال يجب حمله على انه سمعه من النبي صلى الله عليه ومنهم من قال يجوز ان يكون سمعه
منه صلى الله عليه ويجوز ان يكون سمعه ممن سمعه منه واحتج من قال بالاول في ذلك
بان اطلاقه ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بشيء يقتضي حصول الامر وتحققه ولا يصح ان يعلم
ذلك فيما سوى المخبر به الا بان يسمعه والصحيح عندنا ان هذا الاطلاق يفيد حصول
النقل لا محالة لان ظاهره يفيد حدوث الامر وتحققه على سبيل التفصيل فيجب ان يكون
المخبر به قد علم ذلك او ثبت عنده وحصل له غلبة الظن على وجه قامت الدلالة على
وجوب اجرائه في الايجاب مجرى ما سمعه فان قال لم قلتم انه يجوز ان يخبر
بذلك عند غلبة الظن مردود ان يكون قد سمعه فيبطل الا لان المعلوم

من عرف الصحابة انهم كانوا يطلقون الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويضيفونه اليه وان لم يخبروا
بانهم لم يسمعوه منه وانما سمعوه من غيره عنه على ما بيناه في مسالة المراسيل واذا صح هذا
لم يسع لهذا الاطلاق فيما سمعه منه صلى الله عليه واله وفيما سمعه غيره عنه فاما اطلاقه فيما
لم يسمعه اصلا فانه لا يصح اذ ليس هناك اصل يستند اليه في وقوع الامر وحصوله وايضا فان
العرف يمنع مما ذهب اليه من تجويز اطلاقه من غير حصول نقل فيه لان المعلوم من احوال الصحابة
والتابعين انهم كانوا لا يطلقون القول بان رسول الله صلى الله عليه واله امر بكذا من غير ان
يكون حصل نقل فيه ولا يستجيزون اطلاقه فيما ليس هذا مجرى مجرى الاجماع دون الاستدلال
فان قال اذا جوزتم اطلاق القول بانه صلى الله عليه وسلم امر بكذا في المراد به الظن وحيث جوزتم
ان يكون قد سمعه من غيره فقد عدلتم عن موجب الظاهر لان الظاهر لا يفيد الظن قيل له اذا
بينا ان عرف الاستعمال اقتضى اقامة الظن في ذلك مقام العلم جاز حمل الاطلاق على موجب
العرف على ما بيناه من ان حكم العرف اقوى في الاستعمال من حكم اصل اللغة فاما الوجه الاول
الذي حكيناه عن بعض اهل الظاهر فانه يفسد بما بيناه من ان ظاهر الاطلاق اذا كان يفيد حصول
الامر وتحققه فلا بد من نقل يستند في اثباته اليه وقوله [illegible] وما ثبت بالدليل فهو مامور به
لا يدل على جواز ما ذهبوا اليه لان ما ثبت بالدليل مامور به من طريق المعنى وعلى سبيل الجملة
وقولهم امر رسول الله صلى الله عليه واله بكذا يقتضي حصول الامر به وحصته لفظا على سبيل
التفصيل وبما بيناه من عرف الصحابة والتابعين انهم كانوا لا يطلقون ما يجري هذا المجرى
فيما لا نقل فيه واما الوجه الثاني فالجواب عنه ما بيناه فيما تقدم من ان قوله
لم يجب ان يكون محمولا على انه قد كان دخول في المسالة سنة او اطلق ذلك على سبيل
التوسع والمجاز ○ فصل وما يجري مجرى ما تقدم اختلافهم في الصحابي اذا ذكر
حكما لا طريق لاثباته الا التوقيف كالمقادير وما يجري مجراها فقد ذهب بعض الفقهاء
الى انه يجب حمله على انه قال ذلك من جهة التوقيف وهو قول بعض اصحاب ابي حنيفة
ومنهم من ذهب الى ان هذا الصحابي ان لم يكن من اهل الاجتهاد وجب حمل قوله على انه
قاله من جهة التوقيف وهو الذي حكاه شيخنا ابو عبد الله عن ابي الحسن الكرخي وذكر
انه حمل على هذا الاصل ما روي عن انس انه قال في الحيض انه ثلث اربع خمس ست
سبع ثمان تسع عشر قال فدل ذلك على انه عرف من جهة التوقيف ان اقله ثلث واكثره
عشر لانه لم يكن من اهل الاجتهاد فيحمل قوله على انه قال ذلك من طريق الاجتهاد قال ولا
يلزم على هذا ما روي عن عطا انه قال في اقل الحيض انه يوم وليلة على ما يذهب اليه
الشافعي فيقال انه يجب ان يكون قال من طريق التوقيف لان عطا كان من اهل الاجتهاد
والذي يجب ان يحصل في هذا الباب ان هذا القول اذا كان جاريا مجرى سائر الاقوال التي
لم يخط القائل بها ولا وجه لها غير التوقيف ولا مسرح للاستنباط والاجتهاد
فيه على وجه من الوجوه فالواجب ان يحكم [illegible]

طريق التوقيف سواء كان من أهل الاجتهاد أو لم يكن لأن القول إذا ثبت كونه صوابا من
قائله ولا طريق لثبوته إلا التوقيف فلا بد من أن يحكم بكونه صادرا عنه ولا يخرج عن كونه
صوابا فأما اشتراط كونه من غير أهل الاجتهاد فقد قيل إنه غير صحيح إذ لا يمتنع أن
يكون قد أخذه عن بعض المجتهدين فحكاه وإن لم يكن هو من أهل الاجتهاد فلا يكون في إطلاقه ذلك
دلالة على أنه قاله من جهة التوقيف ويمكن أن يعترض هذا بأن الصحابي إذا كان يحكي ما يجري
هذا المجرى عن غيره من المجتهدين فإنه لا يكاد أن يطلقه فإذا أطلقه دل ذلك على أنه قاله توقيفا

مسألة ذهب كثير من أصحاب الحديث إلى أن اسم الصحابي يقع على كل من لقي
النبي صلى الله عليه وآله وسمع شيئا منه والذي يذهب إليه شيوخنا المتكلمون أن هذا الاسم
إنما يقع على من طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وآله واختص به اختصاص الصاحب بالمصحوب
وأكثر من الأخذ عنه وإلى هذا ذهب الجاحظ وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله واحتج
القائلون بالمذهب الأول بوجهين أحدهما أن اشتقاق هذا الاسم يفيد إجراءه على كل من
لقيه صلى الله عليه لأنه مأخوذ من الصحبة والصحبة قد تكون قصيرة كما تكون طويلة ولهذا يقال صحبت
زيدا صحبة طويلة وصحبت وصحبته صحبة قصيرة فالاسم يتناول الوجهين جميعا والثاني
أن كل من طبق المحدثين والرواة من أهل العلم قد جمع من لقي النبي صلى الله عليه وروى عنه في
جملة الصحابة فثبت أن الاسم يتناول هذا المعنى والذي يدل على صحة المذهب الثاني أن
هذا الاسم يفيد من جهة التعارف طول الصحبة والمجالسة والإكثار من الأخذ عمن يضاف
الاسم إليه ألا ترى أن من أحصى بعض العلماء على هذا الوجه وصحبه هذه الصحبة فإنه
يسمى بأنه من أصحابه فثبت أن هذا الاسم يفيد من جهة العرف ما ذكرناه وإذا كان بحد ذلك
حقيقة عرفا لم يكن إطلاقه فيمن لم يحصل فيه هذا المعنى ومتى ما أطلق وجب كونه محمولا
عليه فثبت صحة ما ذكرناه أن الوافدين على النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يعدوا في جملة
الصحابة لما لم تطل صحبتهم له والجواب عن الوجه الأول أن ما ذكرناه إذا دل على أن
فائدة هذا الاسم من طريق العرف يقتضي طول الصحبة لم يعتبر ما يقتضيه اشتقاقه في أصل الوضع
لأن الاسم إذا ثبت له حقيقة من جهة العرف وجب حمله عليها دون ما يقتضيه أصل
الاشتقاق كقولنا دابة وغائط وما جرى مجرى ذلك وإذا ثبت هذا بان أن
تعلقهم بما يقتضيه الاشتقاق فيما يفيده هذا الاسم فاسد والجواب عن الثاني
أن من طبق المحدثين يلحق كل من لقي النبي صلى الله عليه وآله بالصحابة من حيث يفيد
هذا الاسم ذلك وإنما أرادوا التمييز بين من لحق عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وروى
عنه وبين التابعين ولسنا ننكر أن يعدل بهذا الاسم عن حقيقته فيستعمل فيمن لم تطل صحبته
صحبته توسعا فالاعتراض بما ذكروه على ما ذهبنا إليه لا يصح ۵ واعلم أنه ليس يبعد
عندي أن يقال إن العرف وإن كان يفيد في هذا الاسم الذي هو قولنا فلان من أصحاب فلان
طول الصحبة على العموم فقد حصل فيمن يضاف إلى النبي صلى الله عليه وآله ويوصف بأنه من
الصحابة عرف بأي خاص من جهة العلماء بالحديث لأنهم قد تعارفوا فيما بينهم استعمال

هذا الاسم في كل من لقي النبي صلى الله عليه وآله وروى عنه وإن لم تطل صحبته وهذا
يقتضي أن لا يمتنع حمله على التعارف المستأنف الذي هو تعارف أهل الحديث فإن قال
قائل وما الفائدة في معرفة حقيقة هذا الاسم ومن أي وجه يتعلق ذلك بأصول الفقه قيل
له في ذلك فوائد كثيرة تتعلق بأصول الفقه منها أن يعرف بذلك كيف الفصل بين المقطوع
وما يصح كونه متصلا من الحديث ومنها أن حكم الصحابي إذا قال أمرنا بكذا أو نهانا عن كذا
فإنه يخالف حكم التابعي إذا قال ذلك ومنها أن أهل العلم قد اختلفوا في الصحابي إذا عمل
بخلاف ما رواه أو حمل الحديث الذي رواه على وجه مخصوص وهذا الخلاف يختص الصحابة دون
التابعين ومنها أن ذلك مما يصح معرفة التاريخ به ومنها أن ذلك يصح أن يميز به عصر الصحابة
عن العصر الذي يليه فإن قال قائل فبماذا يعلم كون الصحابي صحابيا قيل له يعلم ذلك بالطرق
التي توجب العلم لمن لحق زمان النبي صلى الله عليه وآله فإنه يصح أن يعلم ذلك بالمشاهدة
ويصح أن يعلم ذلك أيضا بالأخبار المتواترة إذا كان غائبا عنه ومن لم يلحق ذلك العصر فإنه
يعلم ذلك ضرورة من طريق الأخبار المتواترة ويصح أيضا أن يعلم ذلك ببعض طرق الاستدلال
التي يصح أن يعلم بها صحة خبر الأخبار فإن قال ما قولكم فيمن ظاهره العدالة إذا أخبر بأنه لقي
النبي صلى الله عليه وآله وروى عنه هل يجوز قبول ذلك منه ووصفه بأنه صحابي قيل
له قد اختلف في ذلك فذهب بعض أهل الظاهر إلى أنه إذا أخبر عن نفسه بأنه لقي النبي صلى
الله عليه وآله لم يقبل ذلك منه فإن أخبر غيره عنه بأنه لقيه عليه السلام قبل ذلك منه وفرق
بين إخباره عن نفسه بذلك وبين إخبار غيره عنه بأنه إذا أخبر عن نفسه بهذه الحال فإن
خبره يتضمن جر ما يجري مجرى المنفعة إليه وهو الفضيلة التي تحصل له بالصحبة فوجب
أن يكون حكم خبره في وجوب رده حكم الشهادة إذا جرت نفعا إلى الشاهد في وجوب
ردها وليس هكذا خبر غيره عنه والصحيح أنه لا فرق في وجوب قبول ذلك بين خبره
وخبر غيره وهو الذي نصره شيخنا واحتج في ذلك بأن ما هو عليه من العدالة الظاهرة
إذا أوجب قبول ما يرويه والعمل عليه فكذلك يوجب قبول قوله في لقاء النبي
صلى الله عليه وآله وسلم وسماعه منه إذ لا فصل بين الأمرين من حيث كان الرجوع في كل
واحد منهما إلى الظاهر دون العلم ألا ترى أن من علمنا من حاله لحوق النبي صلى الله عليه
وآله ولقاءه له فإنما يرجع في قبول ما يخبر بأنه سمعه منه صلى الله عليه وآله والعمل عليه
إلى الظاهر من عدالته دون العلم بذلك فكذلك الحكم فيما يخبر به من لقائه إياه فإن قيل
الرجوع إلى ظاهر العدالة في العمل بخبر الواحد إنما جاز لدليل دل عليه والجواب أن
هذا يحمل على ذلك من حيث كان قبول ذلك متعلقا بما هو من باب العمل دون العلم
وأيضا فإن المعلوم من حال الصحابة أنهم كانوا يقبلون خبر من أخبر بأنه لقي النبي صلى الله عليه
في بعض المواضع كما لو كان من علمه ومن يجري مجراهم إذا كان له ظاهر العدالة والأمانة واعترض
رحمه الله بما حكيناه عن بعض أهل الظاهر بأن قال الاختلاف بين المقالتين بالجملة يجر
الواحد أن الخبر لا يجري مجرى الشهادة فيما ذكره وأنه يقبل من الثقة ومن ظاهره
العدالة وإن جر نفعا إليه ولذلك يجوز أن يقبل خبر الواحد فيما يتصل

بالولد وما يجري مجرى ذلك وما ذكروه من اتمامه لما يحصل له من الفضيلة بالصحبة فانه
فيما يرتب به ايضا لا انه يحصل له الفضيلة بالسماع منه فاما وصفه بانه صحابي فانما يقتضي ان
يقصد بذلك الاخبار عن الظن كما يحسن الاخبار عن الامور المستقبلة فيما يتعلق بالوعد
والوعيد بان يكون الخبر خبرا عن الظن او العزم فاما على سبيل القطع فان ذلك لا يجوز فيه الخلاف

في الافعال **مسألة** اختلف اهل العلم في افعال النبي صلى الله عليه واله وسلم
فذهب بعضهم الى انه يجب حملها على الوجوب وهو قول مالك وبعض اصحاب الشافعي ومنهم
من يذهب الى انها على الندب ومنهم من يقول انها على الاباحة ومنهم من يذهب الى انها
موقوفة والذي حصله شيخنا ابو عبد الله في ذلك وحكاه عن ابي الحسن الكرخي ان افعال النبي
صلى الله عليه واله تنقسم اقساما فمنها ما يفعله على انه شرع مبتدأ فهذا يجب ان يراعى الوجه
الذي وقع عليه فما سائله يجب فان كان واجبا وجب فعله كما فعله على وجه الوجوب
وان كان ندبا كنا متعبدين بفعله على وجه الندب وان كان مباحا وجب ان نستبيحه ولنا ان
نفعله على وجه الاباحة ومنها ما يكون بيانا للخطاب فحكمه حكم المبين ان كان واجبا حمل على
الوجوب ووجب علينا فعله وان كان ندبا حمل على الندب وان كان مباحا حمل على الاباحة
ومنها ما يفعله امتثالا للامر فذلك لا تعلق له بنا لانا نفعله للوجه الذي يفعله صلى الله عليه
واله واذا قيل انها موقوفة فالمراد به يقرب من هذا التفصيل لان القول بانها موقوفة انما يفيد
انها بمجردها لا تتعلق بنا ولا تكون حجة علينا وانما تتعلق بنا وتكون حجة علينا بامر اخر يقترن بها
على ما فصلناه من الوجوه فهي مفارقة للامر لانه يتعلق بنا ويلزمنا امتثاله لاجل ظاهره دون
وجه سواه واحتج القائلون بالمذهب الاول بوجوه منها ان كونه صلى الله عليه واله
نبيا يقتضي ان يلزمنا اتباعه في افعاله كما يلزمنا امتثال امره ولو جاز ان لا نتبعه في فعله جاز
ان لا نمتثل امره وكونه متبعا من ذلك ومنها انه لو لم يجب اتباعه في افعاله لجاز ان نتعبد
بمخالفته في كل ما يفعله وهذا يؤدي الى التنفير عنه ومنها قول الله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره قالوا والامر يتناول الفعل كما يتناول القول وهذا يدل على انه يلزمنا ان نفعل مثل
ما يفعله لنخرج بذلك عن مخالفته فيما يفعله ومنها قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فامر بالتاسي به وذلك يوجب اتباعه فيما يفعله ومنها قوله فا
تبعوه وقوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني قالوا وهذا يوجب اتباعه في جميع افعاله
ومنها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ومنها قوله تعالى ما اتاكم الرسول
فخذوه ومنها قول النبي صلى الله عليه صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم
فامرنا ان نفعل مثل ما يفعله والامر على الوجوب ومنها انه صلى الله عليه
كان ربما يوكد امره بفعله كما روي انه لما امر الناس يوم الحديبية بان يحلوا من
احرامهم ولم يفعلوا ذلك شكاهم الى ام سلمة فقالت يا رسول الله اخرج عليهم واحلق
واذبح فانهم لا يخالفونك ففعل ذلك فحلق الناس وذبحوا وهذا يدل على ان الفعل
اكد من القول وان القوم قد كان يثبت عندهم وجوب ما يفعله عليهم ولزوم اتباعه
فيه ومنها ان الوجوب هو اعلى رتبة الفعل فيجب حمله عليه ومنها ان المعلوم
من حال الصحابة انهم كانوا يحملون فعله صلى الله عليه

على الوجوب كما روي انه خلع نعله في الصلاة فخلعوا وكما روي عن عمر انه قال في الحجر
الاسود اما اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولكني رايت رسول الله صلى الله عليه يقبلك
فقبلتك والذي يدل على ان حمل افعاله صلى الله عليه على الوجوب على سبيل الاطلاق
لا يجوز انها لا تخلو من ان يكون الواجب فيها اعتبار الوجه الذي وقعت عليه او يجب حملها على
ان امثالها واجبة علينا على الاطلاق من غير مراعاة الوجه الذي وقعت عليه فان كان الواجب
حملها على الايجاب من غير اعتبار الوجه الذي وقعت عليه فهذا يوجب ان يحكم بوجوبها علينا
وان وقعت منه صلى الله عليه واله على وجه الندب وهذا فاسد بالاجماع وان كان
الواجب اعتبار الوجه الذي وقعت عليه فهذا يمنع من حملها على الايجاب على سبيل
الاطلاق فان حملها على الايجاب يوجب مراعاة الوجه الذي وقعت عليه بما يناقض
وبما ذكرناه بطل الوجه الاول بالاجماع وبطل الثاني وفي ثبوته دلالة على فساد القول بانها
يجب حملها على الايجاب على سبيل الاطلاق فان قال قائل لا يلزمنا ما ذكرتم لانا نقول
ان فعله متى علم وجه وقوعه عليه وانما علمنا مجرد الفعل وجب حمله على الوجوب ولزمنا
ان نفعل مثله وهذان الوجهان لا تنافي بينهما قيل له لا يصح ما ذكرته لقيام الدلالة
على انا متعبدون بالتاسي به صلى الله عليه واله في افعاله وهو الاجماع وما ذكرته يبطل معنى
التاسي لانه انما يصح اذا علم الوجه الذي وقع الفعل عليه فنقتدي به في ايقاعه على ذلك الوجه
فاما اذا فعلنا الفعل على وجه الوجوب وهو انما فعله على وجه الندب فلم نتاس به
وهذا يبطل قولك انا اذا لم نعلم الوجه الذي وقع فعله عليه حملناه على الايجاب فان قال
يصح التاسي به في ذلك بان نقتدي به في صورة الفعل وان لم نعلم الوجه الذي وقع عليه قيل
له التاسي بالغير فيما نفعله يحتاج الى شرطين احدهما موافقته في صورة الفعل ~~دون الوجه الذي وقع~~
عليه والثاني موافقته في الوجه الذي وقع عليه والمتابعة في صورة الفعل دون الوجه الذي
وقع عليه لا يكون تاسيا الا ترى انه صلى الله عليه وسلم لو اخذ واحد واسما ما لا عن حق يتعلق بالمعنى
كالتي كونه وغيرها واخذ غيره مثل ذلك المال لا على الوجه الذي اخذه فانه لا يكون
متاسيا به ولو انه توضأ لاجل الصلاة وتوضأ غيره للتبرد فانه لا يكون متاسيا
به فان قال الشيخ كثير من الفقهاء قد جوزوا ائتمام من يؤدي الفرض بالمتنفل قيل له
من جوز ذلك فانه لم يجوزه من حيث كان متاسيا به على الحقيقة وانما اثبته موتما به
من دون الحكم وهذا خارج عما نحن بسبيله وايضا فانه لم يثبت الائتمام من غير اعتبار
الوجه الذي وقع الفعل ولم يجعله موتما بالغير لمتابعته اياه في صورة الفعل فقط
لان كل احد يعتبر في ذلك وجها زائدا على صورة الفعل وهو متابعة المأموم
للموتم به في النية الا ان فيهم من يعتبر المتابعة في نية الصلاة فقط ومنهم من يعتبر المتابعة
في امر اخر وهو كونه ناويا للصلاة المخصوصة التي ينويها الامام فاعتبار مجرد الصورة
ليس بقول لاحد فان قال الشيخ يجوز التاسي بالغير وان كان المتاسي منطبقا

فما يفعله الغير والمتأسي به عاصياً فيه كالأمير ومن يجري مجراه ويجوز في الجلاد أن يكون
مطيعاً فيما يفعله من الجلد وإن كان الأمير بذلك عاصياً فقد انتفى التأسي مع اختلاف
وجهي الفعل قيل له إنما جوزنا أن يكون المتأسي بمن هو عاص فيما يفعله مطيعاً بفعله
لا من كونه عاصياً لأنه ليس متأسياً بالمطيع به من حيث شاركه في الوجه الذي وقع فعله عليه
من طريق الظاهر ولم نستفد منه متابعته من دون اعتبار وجه الفعل فأما الجلاد فإنه إنما
يمتثل الأمر وليس بمتأس بفعل الغير بالاتفاق بحكم نعيده ويدل على ذلك أيضاً أن
أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم لو وجب حملها على الإيجاب لكان الدليل على ذلك لا يخلو
من أن يكون عقلياً أو شرعياً والعقل لا يدل على ذلك وإنما يدل على خلافه لأنا نجوز من طريق
العقل أن يكون مصالح النبي صلى الله عليه وآله مخالفة لمصالحنا لأن هذه الأفعال لا تسع
إطلاق المصالح فيها كما لا يمتنع ورود النسخ عليها والمكلف يتبع المصالح فيجب متى
كانت الحال كذلك أن يكون تكليفنا مخالفاً لتكليفه وهذا يوجب أن يتعبد بخلاف
ما تعبد به فلا يلزمنا التأسي من أفعاله ولو كان الدليل عليه سمعياً لوجب أن نشاركهم
في العلم به وليس ههنا سمع يدل على ذلك لأن من خالفنا في هذه المسألة إنما يرجع في طريق
السمع إلى الوجوه التي ذكرناها من الآيات والخبر وفعل الصحابة ونحن نبين أنه لا دليل في شيء
منها على ما ذهبوا إليه فإن قال قائل إذا لم يجز أن يكون مصالحنا مخالفة لمصالحه صلى الله
عليه وآله في وجوب معرفة الله تعالى وما يتعلق بها ولا يجوز أن يكون تكليفنا مخالفاً لتكليفه
في ذلك فلم لا يجوز أن يكون هذا حكم سائر الأفعال الشرعية قيل له هذا الاعتبار فاسد
لأن الأفعال الشرعية لو كان سبيلها سبيل معرفة الله تعالى في وجوب كونها مصلحة لجميع
المكلفين وفي تساوي تكليفهم فيها لوجب ألا تختلف شرائع الأنبياء عليهم السلام وأن لا يقع
النسخ فيها ولوجب أن يكون الشريعة واحدة وفي بطلان هذا دلالة على الفرق بين معرفة
الله تعالى وبين الأفعال الشرعية ويدل على ذلك أيضاً أنا قد عرفنا أن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم كما يفعل الفعل فإنه كان يتركه بضده كالصلاة إذا فعلها تارة وتركها [illegible] وقيام
أو قعود أو ما يجري مجراهما من سائر التصرف فلو كان فعله بمجرده يقتضي الوجوب لكان
ما فعله بأن يحمل على الوجوب من حيث الفعل أولى من أن يحمل على خلافه من حيث
فعل تركه لأن فعله إياه إن كان أمارة للوجوب فتركه يجب أن يكون أمارة للسقوط
وهذا يمنع من القول بأن مجرد الفعل يقتضي حمله على الوجوب فإن قال قائل هذا لا
يلزم لأنا نعتبر في هذا الباب وقت الفعل فنقول إن ما فعله في وقت مخصوص يجب
فعله في ذلك الوقت وتركه في غير ذلك الوقت لا يؤثر في وجوبه قيل له اعتبار الوقت في
إيجاب فعله علينا لا يصح لأنه يمنع من الاقتداء به وينقض القول بأن التأسي به في فعله واجب
على جميع المكلفين لأن ذلك الوقت إذا انقضى لم يصح إيقاع الفعل فيه وبعد فإن قال إنما
نريد بالوقت ذلك الوقت المعين الذي وقع الفعل فيه وإنما نريد أمثاله كوقت
الظهر ووقت العصر وما يجري مجرى ذلك قيل له إذا لم ترد بذلك اعتبار الوقت
المعين الذي أوقع الفعل فيه وقلت إن أمثاله تقوم مقامه فهذا دعوى منك لا

دليل عليها لأنه لا يمتنع أن يتعلق الفعل إذا تعلق بوقت معين من الأوقات ويقوم مقامه
في صحة ذلك الفعل إلا أنا قد علمنا أن هذا غير واجب بل قد صح خلافه في الشرع بعد لأن
صلاة الجمعة تختص في يوم الجمعة بوقت الظهر وسائر أوقات الظهر في غير يوم الجمعة
لا تقوم مقامه في صحة الجمعة فيها وكذلك صلاة العيد تختص بوقت من النهار ومثل
ذلك الوقت لا يقوم مقامه في سائر الأيام في صحة هذه الصلاة فيه وقد علمنا
أيضاً أن كون الفعل صلاحاً قد يختص بوقت مخصوص دون أمثاله من سائر الأوقات
وإذا ثبت هذا بان فساد ما ذكره من اعتبار الوقت في وجوب الفعل لأنك إن
اعتبرت الوقت المعين فسد ذلك بما بيناه من أنه يمنع من صحة اقتداء جميع المكلفين
به صلى الله عليه في الأفعال وإن اعتبرت ما يماثله من الأوقات فسد ذلك بما بيناه فإن
قال لا يلزمنا ما ذكرتم من تركه الفعل لأن تركه لا يمنع من وجوبه فيكون فعله للفعل بيانه أو أصح
لأن الأمر له ظاهر من جهة الله في وجوب ما اقتضاه فتركه للأمر في بعض الأحوال لا يؤثر
في ظاهره الذي اقتضاه امتثال المأمور به وليس كذلك الفعل لأنه لا ظاهر له فلو وجب
لكان إنما يجب بمجرده وهذا يوجب أن لا يكون له من الحكم إلا مثل ما لتركه الذي هو فعل ضده
فإن قال لا يلزمنا ما ذكرتم من وجه آخر وهو أنا نوجب منه ما كان شرعياً دون غيره
قيل له إنما ألزمناكم أن ما يفعله مبتدأً فليس حمله على الإيجاب أولى من حمل
تركه على إسقاط وجوبه فإذا كان كل واحد منهما مبتدأً من جهته فليس أحدهما بأن يجعل
شرعياً أولى من الآخر وهذا أس فساد ما سألت عنه والجواب عن أول ما احتج به من
أنه صلى الله عليه وآله بما لا يوجب اتباعه في أفعاله من جهة العقل إذ لا
مخالفنا أن كونه [illegible] مصالحنا مخالفة لمصالحه فيكون ما يتعبد به مخالفاً لما يتعبد به صلى
يمتنع بأن يكون مصالحنا مخالفة [illegible] اختلاف المصالح يقتضي اختلاف التعبد ولهذا كان ما يتعبد به الطاهر
الله عليه وآله [illegible] مخالفاً لما يتعبد به الحائض وكذلك عبادة الغني مخالفة لعبادة الفقير وعبادة المقيم
مخالفة لعبادة المسافر وهذا أس فساد ما اعتمده مخالفنا من كونه صلى الله عليه
لما يوجب أن يلزمنا من جهة العقل أن نفعل مثل ما يفعله وإذا جاز أن يختص النبي صلى
الله عليه وآله ببعض الشرعيات دوننا لكون مصلحته مخالفة لمصلحتنا فيه فلم لا يجوز
من جهة العقل أن يكون هذا سبيل جميع الشرعيات فأما الأمر فإنه لا يجري مجرى الفعل
لأنه له ظاهر يقتضي الفعل فلذلك لم يجز ترك اتباعه على الوجه الذي يقتضيه والجواب
عن الثاني أنا لو تعبدنا في جميع الشرائع بما خالف عبادة النبي صلى الله عليه وآله لما اقتضى
ذلك تنفيراً من حيث نعلم أن ذلك لاختلاف كما أنه إذا اختص ببعض الأحكام دوننا لم يوجب
ذلك تنفيراً لما كان ورود النسخ على ما يعلم التعبد به لا يوجب تنفيراً فكذلك إذا تعبدنا
بخلاف ما تعبد به لم يوجب ذلك تنفيراً وقد علمنا أن تعبد النبي صلى الله عليه وآله بشريعة
مخالفة لشريعة النبي الأول لا يوجب تنفيراً عنه فكذلك تعبدنا بخلاف ما تعبد به لا يوجب التنفير
ولو كان ما يجري هذا المجرى يدعو إلى التنفير لما جاز أن تختلف شرائع الأنبياء عليهم السلام
ولوجب أن يكون الشرائع كلها شريعة واحدة وفي فساد هذا دلالة على بطلان ما اعتمده
من خالفنا من التنفير وقوله إنه لو جاز أن يكون تعبدنا مخالفاً لتعبده لجاز أن يتعبد

مخالفته في جميع الافعال لان المراد به اختلاف العبادتين فهو جائز على ما بيناه الا ان ذلك لا يوصف بانه
تضمن مخالفته صلى الله عليه ولا نعرف ذلك بهذه العبارة لان مخالفته يفيد ترك اتباعه فيما تعبدنا باتباعه
فيه حتى لم يفعل مثل فعله صلى الله عليه لانا لم نتعبد به لم يوجب ذلك مخالفته له والجواب عن
استدلالهم بالاية الاولى ان ظاهرها لا يفيد موضع الخلاف لان الامر بظاهره يفيد القول دون الفعل وان
استعماله في الفعل مجاز وقد دللنا على هذا في باب الاوامر واذا ثبت هذا بطل تعلقهم بقوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولو ثبت ان هذا الامر يفيد الفعل لما صح ايضا التعلق بالاية
لان التحذير من المخالفة في الفعل انما يفيد الامر بالموافقة فيه وانما يصح الموافقة في الفعل اذا علم الوجه
الذي وقع عليه فيتبع فيه الا ترى انه صلى الله عليه واله لو فعل الفعل على وجه الندب وفعلنا مثله
على وجه الوجوب لما كان ذلك موافقة له في الفعل وهذا يمنع من القول بان افعاله صلى الله عليه
محمولة على الوجوب فكيف يصح الاستدلال بالاية على ذلك والجواب عن استدلالهم بالاية
الثانية وهي قوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ان التعلق بظاهرها في موضع الخلاف لا يفيد
ايضا اذ ليس في الاية اكثر من انا متعبدون بالتاسي به صلى الله عليه واله وهذا يمنع من القول بان
افعاله على الوجوب لان التاسي به يقتضي ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله عليه فلو فعله مرضا
وفعلنا مثله ندبا لم يكن ذلك تاسيا به ووجوب اعتبار هذا الوجه في افعاله يمنع من كونها
محمولة على الوجوب ويبطل ما يذهب اليه مخالفنا من ان كل ما يفعله صلى الله عليه فانه
يجب علينا فعل مثله والجواب عن استدلالهم بقوله فاتبعوه وقوله قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني ان الاتباع يوجب اعتبار الوجه الذي وقع عليه الفعل على ما بيناه فكيف يدل
ظاهرها على ان افعاله صلى الله عليه واله يجب ان يكون محمولة على الوجوب وقد علمنا
انا متى فعلنا مثل ما فعله على طريق الوجوب وقد فعله صلى الله عليه واله ندبا كان ذلك
ضد الاتباع والجواب عن استدلالهم بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان
الطاعة انما تفيد امتثال الامر ومتابعة الارادة والفعل لا مدخل له في ذلك فكيف يصح
التعلق بهذه الاية في الافعال والجواب عن الثامن ان الاخبار التي ذكروها لا تدل على موضع
الخلاف لان اكثر ما فيها ان اتباعه صلى الله عليه في الافعال المخصوصة التي ذكرت في الخبر
كالصلوة والحج واجب فمن اين يدل ذلك على ان جميع افعاله يجب ان يكون محمولة على الوجوب
وان فعل مثلها واجب علينا وان اتباعه في جميعها لازم فان قال اذا ثبت ذلك في
الصلوة والحج ثبت في سائر افعاله قيل له ليس الامر كذلك لان في الناس من يذهب
الى انا انما تعبدنا باتباعه صلى الله عليه واله والتاسي به في افعال مخصوصة قد دل عليها
دليل السمع فاما الباقي فانه موقوف على الدليل وايضا فان ذلك لا يدل على موضع الخلاف
لانا لا ننكر ان السمع قد دل على وجوب التاسي به صلى الله عليه واله في افعاله وذلك يوجب
ما نقوله من اعتبار الوجه الذي وقع عليه الفعل وانما ننكر القول بان افعاله يجب ان يكون محمولة
على الوجوب من غير ان يدل على ذلك دليل سمعي وكذلك الجواب عن استدلالهم بما
روي ان رجلا سال ام سلمة عن القبلة للصايم فاخبرته ان رسول الله صلى الله عليه
واله كان يفعل ذلك وهو صايم فقال الرجل لسنا نحن مثل رسول الله صلى الله عليه
فلما بلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه غضب وقال اني لارجو ان اكون

اتقاكم لله فانكر ترك الرجل الاخذ بفعله لان اكثر ما فيه انه يدل على انا متعبدون
بالتاسي به في الافعال الشرعية ولسنا ننكر ذلك من طريق السمع وانما ننكر القول بان ~~...~~
افعاله محمولة على الايجاب على سبيل الاطلاق وعلى ان الخبر انما يوجب اتباعه في ذلك الفعل
المخصوص ولا يدل على وجوب اتباعه في ساير الافعال والجواب عن التاسع انا لا
ننكر تاكيد الامر بالفعل ولا دلالة في ذلك على ان الفعل اذا تجرد اقتضى وجوب فعل
مثله علينا فاما قصة الحديبية فانما فعل النبي صلى الله عليه واله ما فعله ثم ... لان
القوم لانهم كانوا ظنوا ان الاستمرار على الاحرام افضل وان النبي عليه السلام انما امرهم بان يحلوا
على سبيل الرخصة والتوسعة عليهم ففعل صلى الله عليه ليعلموا انه قد شاركهم في
فعل ما امرهم به فتزول شبهتهم في الاستمرار على الاحرام ولا يجوز ان يكون امتناعهم
مما امرهم به صلى الله عليه على غير هذا الوجه والجواب عن العاشر ان ما تعلقوا
به دعوى لا دليل عليها ومن اين لهم ان الوجوب اذا كان اعلى رتبة الفعل وجب حمله
عليه وفي الناس من يذهب الى انه يجب حمله على الندب وما الفصل بينهم وبين من يقول
انه يجب حمله على اخفض رتبه وهو الاباحة والجواب عن العاشر ان ما تعلقوا به
دعوى لا دليل عليها ومن اين لهم والجواب عن الحادي عشر انه ليس فيما ذكروه دلالة على ان النبي
فعل ما ذكروه على طريق الوجوب فاما خلعهم لنعالهم في الصلوة لما خلع النبي
صلى الله عليه نعله فيها فانه يكون دليلا على فساد مذهبهم وصحة قولنا اولى من ان
يكون دليلا لهم لان افعاله صلى الله عليه لو كانت بمجردها على الوجوب لما انكر عليهم
صلى الله عليه ما فعلوه بقوله اني انما نزعت لان جبريل اخبرني ان عليها نجاسة لان القوم
على مذهبهم انما كانوا قد فعلوا ما يجب عليهم فعله فكان لا يجوز ان ينكر ذلك عليهم فان قال
فهذا يعترض ايضا قولكم انا متعبدون بالتاسي به في افعاله لانه مع ورود التعبد
بذلك لا يجوز الانكار قيل له ليس الامر كما ظننته لان التعبد بالتاسي به صلى الله عليه
فيما يفعله يوجب مراعاة الوجه الذي يقع فعله عليه ويمنع من فعل مثل ما فعله متى لم نعلم
الوجه الذي وقع عليه فلما فعل القوم مثل فعله صلى الله عليه واله من غير ان يعرفوا
الوجه الذي لاجله فعله كان ذلك خلاف التاسي به فلذلك انكره على القوم لانه
ان يكونوا قد توهموا ان خلع النعال في الصلوة تعبد قد حدث وحملوا خلعه عليه لذلك
للفعل على هذا الوجه لا انهم اعتقدوا ان افعاله على الوجوب واذا كان هذا الوجه محتملا
لم يصح الاستدلال بما فعلوه على موضع الخلاف واما ما روي عن عمر في ذلك فانه لا
يدل على موضع الخلاف لانه لم يقل اني افعل ذلك وجوبا وتقبيل الحجر ليس بواجب فكيف
يمكن الاستدلال بهذا على موضع الخلاف مسألة ذهب بعض اهل العلم الى ان
التاسي بالنبي صلى الله عليه واله انما يجب في الافعال المخصوصة التي يدل فيها دليل
السمع دون جميع افعاله والذي يذهب اليه ويحصل من عامة المتكلمين والفقهاء انا قد
تعبدنا بالتاسي به في جميع افعاله التي عرفنا الا ما خصه الدليل وان افعاله كاقواله في هذا
الباب والى هذا ذهب ابو هاشم وهو الذي نصره شيخنا ابو عبد الله واحتج
من ذهب الى القول الاول بان افعاله صلى الله عليه

اذا لم يكن حمله على الوجوب من طريق العقل فيجب ان يراعى فيما يلزمنا اتباعه فيه من الافعال
دليل غير السمع فما دل الدليل على انه من حاله وجب اتباعه فيه وما لم يدل عليه الدليل فانه
يكون باقيا على ما كان عليه وبان قوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم يدل على انا انما يلزمنا اتباعه في هذه الافعال المخصوصة التي ذكرها دون غيرها
والذي يدل على صحة المذهب الثاني ان الامة مجمعة من ايام الصحابة والتابعين الى وقتنا هذا
على الرجوع الى افعال النبي صلى الله عليه وآله في تعرف احكام الحوادث كرجوعهم الى اقواله في
ذلك من غير تخصيص باب دون باب وتمييز فعل عن فعل في ابواب اذا تاملت كتب الفقها
على اختلافهم وجدتها مشحونة بهذه الطريقة كرجوعهم في سنن الصلوة والطهارة وفيما اتفق
به التحليل والتحريم وفيما اختلفوا فيه من صلوة الخوف وصلوة الكسوف والعيدين وقسمة
الغنائم وتفضيل الفارس على الراجل وغير ذلك مما يطول ذكره الى افعاله من غير تخصيص باب عن باب فدل
ذلك على انا متعبدون بالتأسي به في افعاله كما تعبدنا بامتثال اوامره الا فيما خصه الدليل ويبين ذلك
رجوع الصحابة الى ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن في تعرف كثير من افعاله ليعدوا انه فيها
ويستدلوا بها على حكم الحوادث التي اختلفوا فيها فان قال قائل كيف يصح التأسي به صلى الله عليه
في افعاله على الاطلاق وانتم تجوزون عليه فعل الصغاير من المعاصي وهذا يقتضي ان يأمن الانسان
كونه متأسيا به في المعصية قيل له قد اجاب عن هذا باجوبة منها انا لا نجوز عليه صلى الله عليه
المعصية فيما يتعلق بفعل شرع مبتدأ لانه يجري مجرى التبليغ ومنها ان التأسي بمن هو عاص
لا يمنع ان يكون عاصيا على كل وجه بل لا يمتنع ان يكون فعله طاعة وان كان من تأسى به عاصيا
فيه ومنها ان ما يفعله صلى الله عليه وآله وسلم وهو معصية صغيرة فان المكلف يصرف عن
مشاهدة ذلك بضرب من الصوارف لئلا يتأسى به فيه وهذا الجواب مبني على ان الاجماع قد
حصل في ان كل ما تأسى به من فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه يجب كونه طاعة وكل هذه الاجوبة
مسقطة للسؤال والجواب عن اول ما احتج به من يذهب الى القول الاول انا
انما حكمنا بانا متعبدون بالتأسي بالنبي صلى الله عليه وآله في افعاله كما تعبدنا بامتثال اوامره
الا فيما خصه الدليل لقيام الدلالة على ذلك على ما بيناها ولاجلها انتقلنا عن حكم العقل
في ذلك والتعلق بما ذكروه لا يصح والجواب عن الثاني ان ثبوت التأسي بالنبي صلى الله عليه
وآله فيما ذكر في الخبر من الصلوة والحج لا يمنع من ثبوته في سائر افعاله اذا دلت الدلالة عليه
مما ورد الخبر بالتأسي به فيهما من العبادتين ما يمنع وثبوت ذلك في غيرهما فصل
اعلم ان القول بانا متعبدون بالتأسي بالنبي صلى الله عليه وآله في افعاله الا ما خصه الدليل يقتضي
ان نبين ما يصح التأسي فيه من الافعال وما لا يصح ذلك فيه وان نبين كيفية التأسي فاما
الوجه الاول فالاصل فيه ان ما يفعله صلى الله عليه وآله امتثالا للامر ففي التأسي فيه لا
يصح لانا انما نفعل ذلك للدليل الذي يفعله صلى الله عليه وآله واذا كنا انما نرجع في فعله
الى مثل ما رجع اليه خرج عن الاقتداء والتأسي في ذلك لا يصح على الحقيقة وان ذكر ذلك فانه يكون
مجازا وذلك بمنزلة ما يفعله صلى الله عليه على موجب حكم العقل فانا اذا فعلنا مثل

ذلك لا نكون متأسين به في ذلك وما يفعله بيانا لمجمل فانه يصح التأسي فيه على وجه ولا يصح على
وجه اخر ان نفس الفعل لا يصح التأسي فيه للعلة التي بيناها في القسم الاول وفي انا انما نفعله
امتثالا للامر كما يفعله صلى الله عليه وآله لاجل ذلك فاما صفته وشروطه التي يصح لوقوعه
عليها فانه يصح التأسي به في ذلك ولهذا نكتفي في هذا القسم من التأسي بتجويز الفعل فقط دون وجهه
لان الوجه معلوم من طريق الخطاب الذي جعل هذا الفعل بيانا له من وجوب او ندب واما
ما يفعله على انه شرع مبتدأ فهو الذي يصح التأسي به في ذلك سواء فعله على وجه الوجوب
او الندب او الاباحة واما كيفية التأسي به صلى الله عليه وآله فانها تجمع شرطين احدهما
موافقة في جنس الفعل وصورته والثاني موافقة في الوجه الذي وقع عليه والذي يدل على ذلك
ان ما يفعله متى كان مخالفا لما فعله في الجنس او الصورة لم يكن متأسيا به في ذلك مثل ان يصوم
ويصلي او يجاهد او يحج وما يجري مجرى ذلك وان وافقه في جنس الفعل وصورته لم يوافقه في الوجه
الذي وقع عليه مثل ان يفعله ندبا او اباحة ويفعله واجبا فانا لا نكون متأسين به ايضا في ذلك
الا نرى انه صلى الله عليه وآله وسلم لو تناول من الغير دراهم لكونها حقا متعلقا بذمته وتناولنا
منه مثلها من غير ان يكون حقا قد وجب عليه فانا لا نكون قد تأسينا به في ذلك [illegible] انه لا بد
من اعتبار الشرطين جميعا في التأسي وقد ذهب شيخنا ابو عبد الله الى انه يجب اعتبار المكان والوقت
في صحة التأسي الا ان تدل الدلالة على انهما لا معتبر بهما في كثير من الافعال اذ لا يمتنع ان يكون الفعل
يتعلق به مصلحة بايقاعه في وقت مخصوص وزمان مخصوص وقد قال بعض المتأخرين من
شيوخنا ان هذا الكلام لا وجه فيه لانه اراد بذلك انه كان يتبع لورود التعبد في التأسي
به صلى الله عليه في فعل مخصوص وعلى غير الوجه الذي ورد به اذ لا اشكال في ان وروده على ما
هو عليه لا ينبغي من اعتبار الوقت المعين والزمان المعين فيه لان ذلك يوجب ان لا يصح
ان يقتدى به في فعله وان لا يصح ان يقتدى به في ايامه صلى الله عليه وآله وسلم في كل وقت الا
واحد من الناس وان لا يصح التأسي به في الاحوال الا احد فقط لان مكانه متى اعتبر في ذلك لم يصح
ان يفعل الفعل فيه الا واحد في كل وقت دون غيره ومتى اعتبر الزمان وجب ان لا يصح التأسي
الا في ذلك الوقت بعينه ومتى مضى الوقت لم يصح التأسي به وفي علمنا بخلاف ذلك دليل على انه
لا اعتبار بالوقت والمكان في ذلك فان قال قائل لم لا يجوز ان يكون الغرض باعتبار الوقت
والزمان في هذا الباب امثال الوقت الذي فعل صلى الله عليه وآله الفعل فيه كالوقت
العصر وما يجري مجراها ويكون الغرض بالمكان امكنة مخصوصة كالمساجد وحسب علمنا انه
صلى الله عليه وآله كان يعتكف في المسجد لا يكون الغرض به الوقت المعين ولا المكان المعين
قيل له ما اورد ما الله شيخنا ابو عبد الله فانه لا يجوز ان يكون المراد به الا المعين من الوقت
والزمان دون ما ذكرته لانه علل ذلك بان التأسي يتعلق المصلحة بالفعل اذا كان واقعا في مكان
مخصوص او وقت مخصوص وهذا الوجه اعتبار التعيين واما ما ذكرته فانه في شرط لا يكون
اعتبرت في شرط التأسي ما لا دليل عليه فان اعتبرت ذلك من حيث ان التأسي يتعلق المصلحة
له وان المصلحة ربما تعلقت بوقت معين دون ما سواه كتعلق المصلحة في صلوة الجمعة
بوقت مخصوص في يوم الجمعة وهو وقت الظهر في سائر الايام

كان

من دون تعلقها بامثال ذلك الوقت في ساير الايام ولتعلق المصلحة في صلاة العيد بوقت من النهار
دون تعلقها بهذه الصلاة في امثال ذلك الوقت من ساير الايام فاما اذا دل الدليل على اعتبار وقت
مخصوص وامثاله في بعض العبادات او امكنة مخصوصة في بعضها كاعتبار الاوقات في الصلوات
واعتبار المساجد في الاعتكاف جاز ذلك لقيام دلالة منفاه على ذلك لان الاوقات والاماكن
معتبرة في التاسي وهذا من هذا الوجه الذي حمل عليه كلام شيخنا رحمه الله بعيد والذي اعترض
به على الوجه الاخر الذي يقتضيه هذا الكلام من ان المراد به ما يمكن اعتباره في باب التاسي
المشروع المقرر في الشرع دون المقدار الذي حمله عليه فانه غير سديد لانه قال ان كان يعتبر جواز
تغير المصلحة بتغاير الاوقات والاماكن وعلى هذه العلة يلزمه ان يعتبر المكان المخصوص والزمان
وهذا يمنع من التاسي على الحد الذي استقر في الشرع وان اعتبر امثال ذلك الوقت والمكان
لم يصح لانه لا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة في وقت دون امثاله كصلوة الجمعة والعيدين
وهذا لا يمنع من اعتبار الاماكن والاوقات على الوجه الذي اعتبره رحمه الله لانه اذا قال يستدل
الازمان والاماكن ان يكون معتبرة في باب التاسي الا فيما منع منه الدليل فكل ما منع منه
ضرب من الدليل فانه يخرج من كونه معتبرا به فاما الزمان المخصوص والمكان المخصوص فانهما
يخرجان منه لما ذكره من المنع من التاسي المقرر في الشرع واما امثال الازمان والاماكن
على الاطلاق والعموم فانما يخرج منه لقيام الدلالة على انهما غير معتبرة انه لا يجوز ان يعتبر
المصالح فيها لانه لولا الدلالة لامكن ان يقال ان ورود التعبد بالتاسي يقتضي كون الازمان والاماكن
معتبرة فيها تدل على ان المصالح لا تتغير فيها وان كان يجوز تغيرها واستقر الا اعتبار امثال مكان
مخصوص كالمساجد او اوقات من ايام مخصوصة كالجمعة والاعياد فيكون ما ذكره رحمه الله
محمولا على هذا الوجه فصل ان قال قايل اذا علمتم ان افعال النبي صلى الله عليه وآله [illegible]
على الوجوب بمجردها ولا يلزمنا ان نفعل امثالها وانما تعبدنا بالتاسي به صلى الله عليه وآله وسلم
في افعاله الشرعية وذلك يقتضي ان نعرف الوجوه التي وقعت افعاله عليها من وجوب وندب واباحة
ليصح التاسي به فيها فما الوجه الذي يعلم به ان فعله شرعي وما الذي يعلم به كونه واجبا
وندبا ومباحا قيل له اما الوجه الذي يعلم به ان فعله شرعي مبتدا فهو ان يعلم من حاله انه
لو لم يكن شرعيا لكان قبيحا بان يتضمن ايلام الغير او اضرارا به او اتعابا للنفس من غير ان يكون جاريا
مجرى ما يجتلب به نفع او يدفع به ضرر من طريق العادة او يجري مجرى العبث كذبح الحيوان
واخذ الزكوة والغير والطواف بالبيت وما جرى مجرى ذلك ويعلم ايضا كونه شرعيا بان
يخبر صلى الله عليه وآله وسلم بذلك وينص عليه واما ما يعلم به كونه واجبا فوجوه
منها ان يكون امتثالا لخطاب تضمن واجبا ومنها ان يكون بيانا للواجب فان قيل
ولم قلتم انه اذا كان بيانا للواجب كان واجبا والجواب لان المجمل اذا وجب بيانه
وكان البيان انما وقع بهذا الفعل دون القول وجب كونه واجبا فان قيل الا يجوز ان يكون
في الواجب المجمل ما يجب علينا دونه صلى الله عليه وآله فلا يكون ما يفعله بيانا له
واجبا عليه والجواب انا لم نقل ان كل ما يفعله بيانا للواجب فهو واجب عليه
صلى الله عليه وانما الغرض بما ذكرناه ان ما يفعله على وجه البيان للواجب فانه يجب

علينا فعل مثله فان قيل فهذا يعترض قولكم ان التاسي به صلى الله عليه وآله وسلم لا يصح الا بان يكون
الوجه الذي يفعله عليه مطابقا للوجه الذي وقع عليه فعله فالجواب انا قد بينا فيما تقدم ان
ما يفعله صلى الله عليه وآله بيانا للواجب فان التاسي به فيه على الاطلاق لا يصح لانا نفعل ذلك
الفعل للدليل الذي فعله صلى الله عليه وآله لاجله وهو النص وانما تاسينا به في صفة الفعل فقط
وهذا يسقط السؤال على ان الحسن وان لم يكن واجبا عليه صلى الله عليه وآله فانه اذا كان يلزمه
بيانه فما يفعل بيانا لابد ان يكون قد وجب عليه وان لم يكن الوجه الذي لاجله وجب عليه
فعله هو الوجه الذي لاجله وجب علينا فلم يخرج من ان الواجب من كونه واجبا عليه فان
قيل قد كان يجوز ان يبينه بالقول فلم زعمتم ان الفعل لابد من كونه واجبا فالجواب انه
اذا كان يجب بيانه قولا او فعلا فايهما اختاره فانه واجب ولكنه يجب على سبيل التخيير
وذلك لا يخل بوجوبه فان قيل فبماذا يعلم كونه بيانا للواجب والجواب ان ذلك يعلم
بان يرد نص يحتاج الى البيان المراد به ولا يكون هناك قول يفيد بيانه ويفعل صلى الله عليه
ما يصح كونه بيانا له لانا لو لم نجعله بيانا لذلك لكان البيان قد تاخر وقد بينا فيما تقدم ان تاخير
البيان لا يجوز ومنها ان يقرن صلى الله عليه وآله وسلم بالفعل ما جعل في الشرع امارة لوجوبه
مثل ان يؤذن ويقيم الصلوة ومنها ان يفعل في بعض الصلوات ما لو لم يكن واجبا فيها
لاقتضى فسادها مثل ان يزيد في صلوة الكسوف على ركوع واحد في كل ركعة ومنها
ان يعلم من حال ذلك الفعل انه لو لم يكن واجبا لكان معصية كبيرة مثل ان يقطع يد
الغير او يقتله او ياخذ منه عشرة دراهم فما زاد عليها ومنها ان يظهر منه صلى الله عليه
ما يدل على ان ذلك الفعل مما يستحق على اتفاقه مدحا وعلى تركه ذما ومنها ان يكون
هناك خطاب دال على وجوبه واما ما يعلم به كونه ندبا فوجوه منها ان يعلم كون الفعل
شرعيا وواقعا على وجه القربة والعبادة وينتفي عنه الوجوه التي ذكرناها ومنها ان يكون
بيانا للندب ومنها انه لا يواظب صلى الله عليه وآله على فعله بل يفعله مرة ويتركه
اخرى ومنها ان يظهر منه صلى الله عليه ما يدل على ان فعله يستحق عليه المدح ولا
يستحق الذم على تركه ومنها ان يخبر بكونه ندبا واما ما يعلم به كونه مباحا فوجوه
منها ان يعلم من حاله انه لو لم يكن مباحا لكان قبيحا وينتفي عنه ما ذكرناه من امارات
الوجوب والندب كذبح الحيوان واستخدام العبيد ومنها ان يكون بيانا للمباح ومنها
ان يخبر صلى الله عليه بذلك والله اعلم بالصواب فصل فان قال قايل كيف
يصح التاسي بافعال النبي صلى الله عليه وآله اذا تعارضت او تعارض فعله وقوله ص
صلى الله عليه قيل له اما الافعال بمجردها فالتعارض فيها لا يصح لان التعارض انما يقع
بين الفعل وتركه في وقت واحد او بين الفعل وضده وهذا لا يصح وقوعهما في حالة
واحدة فلهذا قلنا ان التعارض فيها بمجردها لا يصح والافعال في هذا الباب مخالفة
للاقوال فان قال اذا لم يصح التعارض في الافعال فيجب ان لا يصح وقوع النسخ فيها قيل
له انما قلنا ان التعارض فيها بمجردها لا يصح ولا يمتنع ان يقترن بها وجه يصح معه معنى
التعارض ويصح النسخ وهذا مثل ان يعلم من حال الفعل الذي يفعله صلى الله عليه وآله

مستدام وان فعل امثاله يلزمنا على سبيل التكرير واذا تركه صلى الله عليه في المستقبل مثل
ما فعله او فعل ضده كان ذلك نسخا لما تقدم منه فان قال فهل يصح تخصيص الفعل قيل له تخصيصه
بمجرده لا يصح لانه لا عموم له انما اخبرنا انا مثله فيتناول التخصيص بعضها وانما يصح ذلك فيه بان
يضام اليه وجه اخر وهو ان يعلم من حاله ما يفعله صلى الله عليه واله وسلم انه اذا تركه منا فعل مثله
فاذا تعبد ذلك ثم وجد واحدا منا تاركا له وقد فاره النبي صلى الله عليه على ذلك علم انه مخصوص فاما
تخصيص الفعل في المستقبل فجائز واما القول والفعل اذا تعارضا فانهما ينقسمان قسمين احدهما
يعلم تاريخهما وكون احدهما متاخرا عن الاخر فاذا تقدم القول بحظر فعل ووجدناه صلى الله عليه فاعلا
له بعد ذلك فلا يخلو من ان يكون فعله ولم ينقض الوقت الذي يمكن امتثال القول وفعله وجبه
فيه او يكون فعله بعد تقضي الوقت فان كان الوقت لم ينقض فيجعله تخصيصا لا محالة لان النسخ
قبل تقضي وقت الفعل لا يجوز وان كان الوقت قد تقضى او استقر حكم القول ثم تركه كان ذلك
نسخا لحكم القول وهذا مثل امر النبي صلى الله عليه واله بقتل شارب الخمر اربعا في دفعة
رابعة فاذا اتي من شربها في الدفعة الرابعة ثم لم يقتله كان ذلك نسخا لحكم الامر والثاني
ان لا يعلم تاريخهما فاذا لم يعلم ذلك وجب الاخذ بالقول دون الفعل وهو مذهب اكثر الفقها
والذي يدل على ذلك انهما اذا تعارضا فسلوك الطريقة التي يقتضي الاخذ بكل واحد
منهما اولى من الطريقة التي يقتضي الغا احدهما لا محالة واذا اخذنا بحكم الفعل كان القول
مطرحا لا محالة وليس هكذا اذا اخذنا بالقول لان الفعل يكون مقصورا على النبي صلى الله عليه
ويكون هو مخصوصا بحكمه فيكون قد اثبتنا للفعل حكم الصحة واجرينا القول على ظاهره
في الاستعمال وهذا كما نقوله في العام والخاص اذا تعارضا ان بنا العام على الخاص
اولى من حملهما على التناسخ من حيث كان حملهما على ذلك مؤديا الى الغا احدهما وقد تقدم
الكلام في هذه المسئلة فان قال قائل اذا حكم النبي صلى الله عليه واله فعلا من طريق
القول وروي انه فعل مثله جرى ذلك مجرى ورود الخبرين بالحظر والاباحة وهلا وجب
الغا احدهما كذلك القول والفعل اذا تعارضا قيل له ما ذكرته غير متفق
عليه لان جماعة من الفقها قد ذهبوا الى ان الاخذ بالحظر اولى وقد بينا الكلام في هذه
المسئلة فيما تقدم ثم ان سلم ذلك لم يلزم السؤال لان الخبرين اذا وردا بالحظر
والاباحة فاثبات موجب كل واحد منهما على حكم الصحة لا يصح فلا بد من الغا احدهما ثم
يذهب الى ترك العمل بهما فنقول ان احدهما ليس بان يترك العمل به اولى من الاخر وليس
هكذا سبيل القول والفعل لما بيناه ويدل على ذلك ايضا ان القول من حيث لا يختص
الرسول صلى الله عليه واله وان يكون متعديا الى الناس والفعل يخصه فاذا اخذنا بالقول
وجعلنا الفعل مقصورا عليه صلى الله عليه واله فيكون قد اجرينا كل واحد منهما على
مقتضى موضوعه واذا اخذنا بحكم الفعل واسقطنا حكم القول فقد عكسنا موضوع
كل واحد منهما فصح ان الاخذ بالقول اولى فان قال قائل الفعل وان لم يكن من حقه
في الاصل ان يكون متعديا الينا فقد صار حكمه حكم القول في باب التعدي من حيث دلت
الدلالة على انا متعبدون بالتاسي بالنبي صلى الله عليه في افعاله كما تعبدنا بامتثال
اقواله قيل له الامر وان كان كما ذكرت فان للامر من المزية في هذا الباب من حيث كان

في موضوعه متعديا الينا ما ليس للفعل لانه لا يمكن ان يقال فيه انه في موضوعه متعد الينا
فاذا كان تعارضهما يمنع من جعل كل واحد منهما متعديا الينا وكان للقول من المزية ما ذكرناه
والادلة المانعة من كون الفعل واقعا موقع القول وثبوتا على موضوعه في الاصل وجب ان
يكون الاخذ بالقول هو الصحيح مسئلة اختلف اهل العلم في ان النبي صلى الله عليه
واله وسلم هل كان متعبدا بشريعة من قبله من الانبيا عليهم السلام ام لا فذهب بعضهم
الى انه كان متعبدا بها وقد حكى هذا القول شيخنا ابو عبد الله عن ابي الحسن الكرخي وذكر
ايضا انه كان ربما اوما الى التوقف فيه واختلف القايلون بهذا القول من وجه اخر
فمنهم من قال انه صلى الله عليه واله وسلم كان متعبدا بشريعة كل من قبله من الانبيا عليهم السلام
الا ما عرض فيه نسخ او منع اوليكن الى معرفته وصول ومنهم من قال انه كان متعبدا بشريعة
ابراهيم عليه السلام وهو قول اكثر اصحاب الشافعي ومنهم من قال انه كان متعبدا بشريعة موسى
عليه السلام واختلفوا ايضا من وجه اخر فمنهم من قال انه كان متعبدا بشريعة من قبله قبل النبوة
وهو قول بعض المتكلمين ومنهم من قال انه لم يكن متعبدا بشي من الشرائع قبل النبوة ومنهم من
توقف في ذلك والى هذا ذهب بعض اصحاب الشافعي وذهب بعضهم الى انه صلى الله
عليه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله من الانبيا عليهم السلام والى ذلك ذهب ابو علي وابو هاشم
وهو قول شيخنا ابي عبد الله وكثير من الفقها واحتج القايلون بالمذهب الاول
بايات من القران فمنها قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وما كان من
المشركين قالوا فدل ظاهر الاية على انه صلى الله عليه واله متعبد بملته والملة
تشمل جميع الدين من الشرائع وغيرها ومنها قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم
الا من سفه نفسه وقد امر باتباع ملته وقد اقترن الوعيد بتركه ومنها قوله
تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون قالوا فظاهر الاية يقتضي ان جميع
النبيين يحكمون به فيجب ان يكون صلى الله عليه واله مرادا بالاية ومنها قوله تعالى
فبهداهم اقتده فامره بالاقتدا بهم ومنها قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به
نوحا فاخبر تعالى بان ما تعبده به من الشريعة هو شريعة نوح عليه السلام واحتجوا
بما روي عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال من نسي صلوة او نام عنها فليقضها اذا
ذكرها لقوله تعالى اقم الصلوة لذكري وهذه مخاطبة لموسى عليه السلام فدل الخبر على انه صلى الله
عليه واله اهتدى في ذلك بما امر به موسى عليه السلام واحتجوا ايضا بقوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقد قال تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فدل ظاهر
الاية على ان الاحد يحكم بما كتب عليهم واجب وقد روي ايضا عن النبي صلى الله عليه انه
قال في صفة الربيع وقد كسرت سن صبية فقاطعه اهلها وقالوا انكسرت سن الربيع لا والذي
بعثك بالحق يا رسول الله فقال عم اما حكم الكتاب فهو القصاص وانما اشار بذلك الى قوله
تعالى والسن بالسن فدل ذلك على انه صلى الله عليه واله رجع الى التورية واحتجوا ايضا
بانه صلى الله عليه وسلم رجع الى التورية في امر الزانيين المحصنين حتى امر برجمهما وتقدم باستخراج
الحكم منها واحتج من ذهب الى انه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بشريعة من

تقدمه من الانبيا عليهم السلم قبل النبوه بوجوه منها انه صلى الله عليه واله كان يذكي قبل النبوه
ذبائح ويأكل من لحم المذكى ومنها انه كان يطوف بالبيت ومنها انه كان يركب البهايم قالوا وكل ذلك لا يحسن
الا شرعا والذي يدل على انه صلى الله عليه واله لم يكن متعبدا بشريعة من تقدمه من الانبيا عليهم
السلم ان الخلاف والذي يمكن تحصيله في هذه المسئله هو قول من يذهب الى ان الله تعالى تعبده
بان يطلب شريعة من تقدمه من الانبيا ويتبعها ويعمل بها على اي وجه صح كونها شريعة لهم
سوا علم ذلك من جهة القران او من جهة الكتب المنزله عليهم كالتوريه وغيرها مما لم يقع فيه
نسخ والى هذه الطريقه اشار من يذهب الى هذا المذهب من الفقها وما عدا هذه الطرق
لا يصح تحصيل الخلاف فيه لان المخالف في هذه المسئله ان اراد بقوله انه صلى الله عليه واله
كان متعبدا بشريعة من قبله ان الله تعالى بين له شرايعهم وتعبده بها مما لم يكن ذلك خلافا في
المعنى لانا لا ننكر ان يتعبد صلى الله عليه واله وسلم بمثل ما تعبد به من قبله من الشرايع وذلك لا
يوجب ان يكون متعبدا بشرايعهم لان التعبد بها يقتضي ان يكون قد علمها من جهتهم او يكون دعاه
اليها صادرا عنهم فاما اذا امره الله تعالى بمثل شرايعهم امرا مبتدا فذلك لا يقتضي ان يكون مامورا
بالاقتدا بهم او متعبدا بشرايعهم وان ارادوا بذلك ان الله تعالى تعبده بمثل ما تعبدهم به وان لم
يبين له ان ذلك كان شريعة لهم فهو ابعد من الخلاف اذ لا شبهه في ان هذا القدر لا يقتضي ان يكون
مامورا بالاقتدا بهم وان ارادوا انه امر من تقدمه من الانبيا دعاه الى شريعته ما لم تنسخ وانه
صلى الله عليه واله عرف ذلك وعرف ايضا تلك الشرايع لا من قبل الوحي بل من جهة امته من جهة
تواتر الاخبار به او من جهة الكتاب المنزل عليهم فهو خلاف في المعنى الا ان احدا من الفقها
لا يبلغ هذا المبلغ ولا يشير الى هذا الوجه والظاهر من اجماع الفقها كلهم ان جميع ما اداه
النبي صلى الله عليه واله الينا من الشرايع كان مما اوحي الامر به الله على جملة او تفصيل فاذن انما
يقع الخلاف في الوجه الذي حصلناه وذلك قد عرفنا فساده بوجوه منها ما قد ثبت من
توقف النبي صلى الله عليه واله في احكام حوادث حدثت انتظارا للوحي مع العلم بان احكامها
مذكوره في التوريه كمسئلة الميراث والايلا والظهار ولو كان صلى الله عليه واله متعبدا
بالرجوع الى احكام التوريه لما جاز ان يقف فيها انتظارا للوحي فان قيل انما توقف انتظارا
للوحي لانه لم يعلم ان احكامها في التوريه فالجواب انه كان يجب ان يطلب هذه الاحكام منها
ويتتبعها وفي علمنا بانه صلى الله عليه واله لم يراجع شيئا من الكتب المنزله قبله في تعرف
شي من الاحكام ولا راجع اهلها في ذلك دلاله على انه لم يكن متعبدا بها فان قيل انما لم يرجع
الى التوريه لما حصل فيها من التحريف المانع من العلم بصحة ما فيها والجواب ان هذا
السوال يبطل مذهب من خالفنا في هذه المسئله لان الكتب المنزله قبله اذا لم يكن
الى معرفة ما فيها من الاحكام سبيل اما لحصول التحريف فيها او انقطاع التواتر الموجب
للعلم بها لم يصح ان يكون متعبدا بشي مما فيها فان قيل هذا لا يعترض ما نذهب اليه
لانا نقول ان ما هو مذكور في القران من شرايعهم يجب ان يكون متعبدا به والجواب
ان ذلك يمنع من هذا القول ايضا لانكم انما تسوغون الى اثبات ذلك بالايات
التي فيها ذكر الاقتدا بكتبهم ومللهم اذا كان الطريق الى معرفة هذه الكتب والملل

مسدودا لاجل التحريف الواقع فيها وانقطاع التواتر في الاخبار بها على انه لو كان المراد
بهذه الاية ما ذهبوا اليه من تعبده صلى الله عليه واله بالرجوع اليها في احكام الشريعة وقيل
ان المراد بها الاصول العقليه واذا بطل الاستدلال بهذه الايات على المذهب الذي ذكرتم
بطل المذهب من حيث لا دليل عليه ومما يسقط هذا السوال ان هذه الكتب وان كان فيها
تحريف فقد علمنا ان فيها ما ليس بمحرف وكان الى معرفة بعض ذلك سبيل ولهذا احال النبي صلى
الله عليه واله وسلم لليهود في امر الزانيين لما امر برجمهما ان ذلك في شريعة موسى وامر باحضار
ذلك من التوريه فكان يجب ان يتبع التوريه ويطلب منها ما ليس بمحرف فيها كما يطلب
الناسخ والمنسوخ في شرعنا ويتوصل الى التمييز بينهما ومنها ان الصحابه كان يجب عليها ان ترجع
الى هذه الكتب لتعرف احكام الحوادث التي حدثت بعد النبي صلى الله عليه واله واختلفوا فيها كرجوعهم
الى الكتاب والسنه في طلبها ومنها ان النبي صلى الله عليه واله صوب قول معاذ في انه يرجع الى
اجتهاده متى لم يجد حكم الحادثه في الكتاب ولا السنه ولو كان التعبد بالرجوع الى التوريه وساير
الكتب المنزله قبل النبي صلى الله عليه حاصلا لما جاز ان يقتصر معاذ على ذكر الكتاب والسنه بل
كان يجب عليه ان يعد هذه الكتب في انه يطلب احكام الحوادث منها ويجريها في ذلك مجرى
الكتاب والسنه وفي تصويب النبي صلى الله عليه قوله مع اعراضه عن ذكر هذه الكتب دلاله على ان
التعبد بالرجوع اليها غير واقع فان قيل انما لم يذكر هذه الكتب المتقدمه لان ذكر الكتاب المنزل
على النبي صلى الله عليه واله قد اغنى عن ذكرها من حيث كان دليلا على وجوب الاقتدا بها
والجواب ان هذه الكتب لو كانت من الاصول التي يرجع اليها في معرفة الاحكام لوجب
ان يذكرها كما ذكر الاجتهاد وان كان الكتاب دليلا على صحته ووجوب استعماله ومنها ان
الامر لو كان على ما ذهبوا اليه لوجب ان يطلب صلى الله عليه واله الاحكام من شريعة
عيسى عليه السلم ويرجع الى الانجيل ويتتبع ما فيها الا انا قد علمنا ان في شريعة عيسى عليه السلم
ما قد نسخ بعض شريعة موسى فكان يجب ان يتتبع ما في الكتابين ويميز الناسخ من المنسوخ
وفي علمنا بانه صلى الله عليه واله وسلم لم يراجع شيئا من احوال هذه الكتب ولا امر بذلك
دلاله على انه لم يكن متعبدا بشي مما فيها ويدل ايضا على فساد هذا المذهب انه صلى الله عليه
واله وسلم لو كان متعبدا بشريعة من تقدمه من الانبيا عليهم السلم لما جاز وصف هذه
بانها شريعته كما لم يجز ان يوصف شريعة موسى عليه السلم بانها شريعة يوشع لما كان هو
متعبدا بشريعة موسى عليه السلم وفي اجماع المسلمين على ان هذه الشريعة شريعة النبي
صلى الله عليه واله دلاله على انه لم يكن متعبدا في شي منها بالاقتدا بمن تقدمه والجواب
عن استدلال المخالف في هذه المسئله بالاية الاولى والثانيه ان المراد بملة ابرهيم صلوات
الله عليه التي ورد الامر باتباعها هو اصل الدين الذي هو التوحيد والعدل وما
يتصل بهما دون الشريعة بدلالة ما قد علمنا ان الطريق الى العلم بشرايعه صلى الله عليه
منقطع لان التواتر الذي يوجب العلم بها غير حاصل ولا يجوز ورود التعبد بما لا
طريق الى العلم به فان قيل لو كان المراد بالملة ما ذكرتم لما جاز تخصيص
ابرهيم صلى الله عليه وسلم بذلك لان ساير الانبيا عليهم السلم مثله ... ركوزله

في هذه الملة فالجواب عنه من وجهين احدهما انه لا يمتنع وان كانت هذه الملة واحدة ان يخص
ابرهيم صلوات الله عليه بذكره فيها واضافتها اليه تفخيما له وتعظيما لشانه كما خص جبريل وميكائيل
عليهما السلم بالذكر بعد ذكر الملائكة وان كان ذكرهم قد افاد دخولهما فيه تعظيما لهما صلوات الله عليهما
والثاني ان الله تعالى قد حكى عن ابرهيم صلوات الله عليه وآله وسلم من المناظرة في التوحيد وابطال
قول من يجعل شريكا مع الله تعالى من عبدة النجوم وغيره ما لم يحكه عن غيره فلا يمتنع ان يكون فيه حمده بالذكر
في الامر باتباع ملته تنبيها على ان الدين الصحيح ما دعا اليه وناظر فيه والجواب عن احتجاجهم
بالآية الثالثة ان الهدى عبارة عن الادلة التي هي ادلة اصول الدين وهي لا تختلف فلا يجوز ان يكون المراد
بها الشرائع لما قدمناه من ان النبي صلى الله عليه وآله لو كان متعبدا بها فيها لوجب ان يرجع اليها
ويتعرف الاحكام المذكورة فيها على ان قوله تعالى يحكم بها النبيون فان ظاهره يقتضي من جهة العرف
الاشارة الى من تقدم موسى عليه السلم من الانبياء ولا يجب ان يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم
مرادا بذلك لان القائل اذا قال الخيرة قد علمتك طريقه في العلم يعتمدها العلماء فان العرف يفيد
انه اشار الى علماء قد تقدموا فيما تقدم ولو لم يكن العرف يقتضي هذا لعلمنا ان النبي صلى الله عليه
وآله غير مراد بالآية للدلالة التي ذكرناها فكانه تعالى قال يحكم بها النبيون لا يقول القائل نفعل
نصلح للحال والاستقبال وكذلك الجواب عن استدلالهم بالآية الرابعة والجواب عن
استدلالهم بالآية الخامسة ان ظاهرها لا يدل على موضع الخلاف من وجهين احدهما ان المراد بالدين
المذكور فيها يجب ان يكون الاصول التي هي التوحيد وما يتصل بها دون الشرائع لعلمنا بانه لا
طريق الى العلم بشرائع نوح عليه السلم وما لا طريق الى معرفته فالتعبد به لا يصح والثاني انه لو كان المراد
به الشريعة لما افاد اكثر من ان الله تعالى تعبدنا بمثل ما تعبد به نوحا عليه السلم وهذا لا يقتضي كوننا
متعبدين بشريعته لما بيناه فيما تقدم والجواب عن استدلالهم بالخبر وهو قوله صلى الله عليه وآله
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها انه لا دلالة فيه على ان هذا الحكم كان ماخوذا عما خاطب
الله تعالى موسى به لان النبي صلى الله عليه وآله انما قال ذلك تنبيها لهذا الحكم بما امر الله تعالى موسى
عليه السلم به وليس فيه انه صلى الله عليه انما استفاد هذا الحكم من خطاب الله تعالى لموسى عليه السلم
دون ان يكون قد علم انه مخاطب به كما خوطب موسى عليه السلم فان قيل فكيف يصح تسميته ذكرا لا
بالاخر وانما امر صلى الله عليه وآله بالصلوة الفائتة عند ذكر فواتها وان الله تعالى طالبه باقامة الصلوة
لذكر الله تعالى الجواب ان المراد بالآية هو اقم الصلوة لا يجاب ذكري لها وقد اوجب صلى الله عليه
وآله فعلها على من فاتته لاجل ذكره لها فلما كان سبب وجوبها على فائتة ذكره الذي هو الذكر كما
ان سبب وجوب الصلوة ابتداء ذكر الله تعالى لها فالتشبيه من هذا الوجه ويجوز ان يكون المراد
بالآية اقم الصلوة لذكرك لي اي وحسنا فيكون التشبيه من هذا الوجه حصل التشبيه بين الموضعين
من هذا الوجه والجواب عن استدلالهم بقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
من انه لا دلالة فيه على موضع الخلاف لان ظاهره يقتضي ان من لم يحكم بما اوجبه الكتاب المنزل عليه
فهو كافر ويكون تقدير الكلام ومن لم يحكم بما انزل الله عليه وتعبده به فقد كفر لانا قد علمنا ان تكليف
قبول يلزم فريقا اخر وما انزله الله ونسخه لا يجوز ان يحكم به فثبت ان المراد به ما لم ينسخ وهذا
النسخ وهذا المنع من التعلق بالظاهر في موضع الخلاف لهذا يقتضي ان يكون من جملة هذا الوجه



متعبدا بالكتاب المنزل في الجواب عن استدلالهم بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ان ما وجبه الكتاب فهو القصاص اشارة الى قوله تعالى والسن بالسن انه لا دليل فيه على ما
ذهبوا اليه لان قولهم انه صلى الله عليه وآله وسلم قال ذلك اشارة الى هذه الآية فانه غير مسلم لان ذلك
انما كان يصح لو لم يكن في الكتاب ما يدل على القصاص في جملته او تفصيله الا هذه الآية فاما وفي
الكتاب ما يدل على القصاص غير هذه الآية مثل قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة فاستدلالهم
بالخبر لا يصح والجواب عن استدلالهم برجوع النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى التورية في رجم اليهوديين
بين انه لا دليل في ذلك على صحة ما ذهبوا اليه لان النبي صلى الله عليه وآله لم يرجع اليها ولم
يامر باستخراج آية الرجم منها من حيث اخذ هذا الحكم عنها لانه كان امر بالرجم قبل الرجوع
اليها ولو كان فعل ذلك لهذا الوجه لوجب ان يرجع اليها في طلب سائر الاحكام على ما
ذكرناه وانما امر باستخراج آية الرجم منها لانه صلى الله عليه لما امر برجم اليهوديين المحصنين
انكر اليهود ذلك فاخبر صلى الله عليه بان الرجم مذكور في التورية وكان يعلم ذلك الاخبار
من جملة معجزه صلى الله عليه وآله فامر باخراج آية الرجم منها ليظهر صدقه فيما اخبر
به وليكون ذلك تكذيبا لليهود فيما خالفوه فيه والجواب عن استدلالهم بما يروى من
تعبده الى انه صلى الله عليه وآله كان متعبدا بشريعة من تقدمه قبل النبوة بانه كان
يذكي ويأكل من لحم المذكى انه ذكيه صلى الله عليه للحيوان لم يصح ولم يتواتر الخبر بها فاما
اكله اللحم ما ذكي فانه لا يدل على كونه متعبدا بالشريعة لانه ربما حصل مذبوحا ومذكى فانه
يجوز الانتفاع به على حكم العقل واما استدلالهم بالطواف فالجواب عنه ان طوافه
صلى الله عليه بالبيت لو ثبت لدل على انه كان متعبدا ببعض الشرائع ولكن ذلك لم يثبت
ايضا الذي يوجب العلم واخبار الآحاد لا يعمل بها في هذا الباب واما استدلالهم
بانه صلى الله عليه كان يركب البهائم فلا دليل فيه على موضع الخلاف لان ركوب البهائم
اذا كان للانسان يقوم بعلفها ولم يجحف عليها بالركوب فذلك مباح عندنا وقضية
العقل ولا يحتاج فيه الى الشرع لانه يجري مجرى تدبير المالك امر الحيوان الذي يملكه ويصرفه
على مصالحه في ان ذلك يعلم حسنه من جهة العقل **فصل** واعلم ان من يذهب الى
ان النبي صلى الله عليه كان متعبدا بشريعة من قبله من الانبياء عليهم السلم وكذلك يجب ان يذهب
بهذا القول الى ان الاحكام المذكورة في القرآن التي اخبر الله تعالى بانه انزلها على من تقدم من الانبيا
وتعبده بها فانا متعبدون بها وهي لازمة لنا ما لم يقم دلالة على نسخها فان ما قدمناه
من ترك النبي صلى الله عليه وآله والصحابة بعده الرجوع الى الكتب المتقدمة وطلب الاحكام
منها يدل على فساده وما ذكرناه ايضا من ان هذا القول يقتضي كوننا
متعبدين بشرائع من تقدم من الانبيا لان الله تعالى لو تعبدنا باحكام قد تعبد بمثلها
من تقدم لم يكن ذلك تعبدا بشريعتهم من حيث عرفنا ذلك من قبل الله تعالى ابتداء ولا
مدخل لهم في تاديتها الينا فانه انما يمنع من اطلاق هذه العبادة لانه يوهم المعنى

فاذا صرح من يقول بهذا المذهب بانه انما يريد بقوله انا متعبدون بشريعة من تقدم من الانبيا
عليهم السلم هذا المعنى فقد سلم له ما اراد من جهة المعنى وانما بقي الخلاف فيما يتعلق بالعبارة
والمسامحة فيها لا يحصل بهذا الغرض المقصود في هذه المسئلة فان قال قايل الا يسلم له
المعنى من وجه اخر وهو ان ما ذهب اليه يحتاج فيه الى دليل يدل على صحته حتى لم يقم عليه دليل
كان القول به باطلا قيل له لا يمتنع ان يستدل عليه بقول الله تعالى وانزلنا اليك الكتاب
بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما انزل الله الاية لان ظاهره يقتضي
جميع ما انزله تعالى من الكتاب المنزل على الرسول صلى الله عليه وآله وما هذا الكتاب مصدقا
له مما هو منزل قبله فيكون الامر متناولا للحكم بالجميع فان قيل قوله تعالى فاحكم بينهم بما
انزل الله عطف على قوله وانزلنا اليك الكتاب بالحق فالجواب ان تلك الاحكام اذا
كانت مما نطق الكتاب بان الله تعالى قد تعبد بها ولم يبين نسخها فانه يكون داخلا
تحت قوله فاحكم بينهم بما انزل الله من حيث كان الكتاب مصدقا لها لان ظاهر قوله تعالى
مصدقا لما بين يديه هي التورية ومهيمنا عليه يفيد ان كل ما لم يثبت نسخه مما شرع
فيها فالكتاب شاهد بكونه حقا ومتعبدا به لان ما لا يتعبد به لا يكاد يوصف بان
الكتاب مصدق له على الاطلاق فيكون قوله فاحكم بينهم بما انزل الله مشتملا عليه على
ما بيناه وصح دخولها تحت قوله تعالى فاحكم بينهم بما انزل الله وهذه الطريقة اولى ما يعتمد
بقول من يذهب الى انا متعبدون بشريعة من تقدم من الانبيا عليهم السلم اذا كان المراد به ما
ذكرناه والله اعلم ٥

مسألة في الخلاف في الاجماع

اعلم ان القول بوجوب التمسك بالاجماع وانه حجة لا يجوز مخالفتها ظاهر عن الصحابة والتابعين وفقها الامصار
من بعدهم والمتكلمين وانما خالف فيه النظام ونفر تابعوه على ذلك واحتجوا في انه ليس بحجة بوجوه
منها ان الجماعة الكثيرة لا يجوز منها الاتفاق في مستقبل الاوقات على الصواب في كل ما يقولونه
او يفعلونه كما لا يجوز منها الاتفاق على الصدق في الاخبار انما يحدث ويقع في مستقبل
الاوقات مما يجري مجرى الغيوب تخمينا وهذا يوجب فساد القول بان جماعة الامة
لا يعدوا الحق والصواب في القول او الفعل ومنها انه اذا جاز على كل واحد من
الامة احاد الخطا والباطل جاز ذلك على جماعتهم لان القول بانه لا يجوز على جماعتهم مع جوازه
على كل واحد منهم يجري مجرى التناقض لان احادهم هم الجماعة باعيانهم ومنها ان العادة جارية بان
الجماعة الكثيرة لا يتفقون على امر واحد فيما يتعلق بامور الدنيا كتدبير الحروب وساير ما يتصل
بالراي المتنوع فكذلك ما يتعلق بامر الدين في انه لا يجوز اتفاقها على قول واحد او فعل
واحد فيه ومنها ان اتفاق الامة على شي واحد لا يخلو ان يستند فيصير حجة مع علمنا بانهم يحدثون
ويتشعبون حالا بعد حال الى اخر التكليف ومنها ان اجماع ساير امم الانبيا اذا لم يكن حجة
فكذلك اجماع هذه الامة اذ لا فصل بينها وبين ساير الامم فيما يتعلق بالدواعي والاختيارات
والذي يدل على ان الاجماع حجة قول الله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى

ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى الاية فتوعد تعالى على اتباع غير سبيل المؤمنين كما توعد على
مشاقة الرسول فدلت الاية على ان اتباع سبيلهم واجب وتركه محظور كما ان ترك مشاقة
الرسول واجب وفعلها محظور لان من لم يتبعهم فيما اجمعوا عليه من تحريم او تحليل فقد اتبع
غير سبيلهم فان قال قايل الذي يقتضيه ظاهر الاية هو المنع من اتباع غير سبيلهم فلم ادعيتم دلالة
على وجوب اتباع سبيلهم قيل له ظاهر الاية اذا اقتضى المنع من اتباع غير سبيلهم فقد افاد
المنع من مخالفتهم ووجوب ترك مخالفتهم لان من خالفهم فقد اتبع غير سبيلهم وترك مخالفتهم لا يحصل الا
باتباع سبيلهم فثبت بالاية وجوب اتباع سبيلهم فلهذا قلنا ان الاية قد دلت على وجوب
اتباع سبيلهم وايضا فان النهي عن اتباع غير سبيلهم يعقل منه الامر باتباع سبيلهم لا محالة
وان اتباعهم هو فارق لاتباع غيرهم في وجوده لا سيما اذا كان الانسان لا ينفك فيما علم سبيلهم فيه
من ان يكون متبعا لهم في ذلك او لغيرهم فاذا كان لا يخرج من كونه متبعا لغير سبيلهم الا باتباع
سبيلهم عقل من حظر احد الامرين والنهي منه بالتوعد عليه وجوب الامر الاخر وصحة هذا
لان القايل اذا قال لغيره لا تصل في غير هذا المكان ولا تتصرف في غير هذه الدار ولا تاكل من غير
هذا الطعام فانه يعقل منه انه يامره بالصلوة في ذلك المكان والتصرف في تلك الدار وذلك
معقول من اللفظ وجاري مجرى ما يقوله من يقول بدليل الخطاب فقد بان بما ذكرناه دلالة
الاية على ان الاجماع حجة يجب اتباعها ولا يجوز مخالفتها فان قال ما تنكرون من ان لا يدل ظاهر
الاية على ما ذهبتم اليه من وجه اخر وهو انما توعد عليه بشرط يمنع من كونها دالة على صحة الاجماع
وهو قوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى فعلق وجوب اتباع سبيلهم بان يتبين صحة ما هو سبيل
لهم ويعلم كونه حقا بالدليل لان الهدى هو الدليل ومتى علم كون ما اجمعوا عليه حقا فلا اشكال
في وجوب اتباعهم ولا خلاف في ذلك قيل له هذا الاعتراض من وجهين احدهما ان قوله تعالى
من بعد ما تبين له الهدى راجع الى ما تقدم ذكره من مشاقة الرسول دون ما ذكر بعده من اتباع سبيل
المؤمنين وليس ذلك شرط فيما تعلق به لا تقدم [illegible] وانما هو وصف للحكم
المذكور فكانه تعالى قال ومن يشاق الرسول وقد تبين الدليل في كونه رسولا حكمه ما
تضمنته الاية من الوعيد والوجه في ذلك ان القصد الى مشاقة الرسول ومعاندته انما يتم
ويثبت مع تبين الدليل على كونه رسولا فاما من لم يتبين الدليل على ذلك فانه
لا يستحق الوصف بانه مشاق للرسول ومعاند له فلما كان هذا الحكم لا يحصل الا مع
هذه الصفة ذكرها ولا تعلق لها بقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لانه كلام مبتدا والثاني
ان قوله من بعد ما تبين له الهدى لو كان شرطا ومتناولا لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
لما وجب فيه ما ذكره السايل لانه لا يعلم ظاهره ان المراد تبين الهدى في صحة ما هو سبيل
لهم وما اجمعوا عليه دون غيره مما يحتمله هذا الشرط الا ترى انه يحتمل ان يكون المراد به ويتبع
غير سبيل المؤمنين من بعد ما تبين له الهدى في كونه سبيلا لهم ولا يمكن ان يقال انا نحمل الاية
على الوجهين جميعا لان حمل الاية على الوجه الاخر وهو تبين صحة سبيلهم يمنع من وجوب الاتباع
ويسقط حكمه متى حملت على الشرط وجب ان يكون المراد بها ما ذكرناه [illegible]

بين سبيلهم ليصح معنى الاتباع فان قال انما يكون من ان يكون الوعيد المذكور في اخر الاية
متعلقا بمجموع الفعلين اللذين احدهما مشاقة الرسول والاخر ترك اتباع سبيل المؤمنين فالتارك
لاتباع سبيلهم انما يستحق الوعيد متى جمع بين ذلك وبين مشاقة الرسول فاما ترك اتباع سبيلهم
بانفراده فانه لا يستحق عليه الوعيد قيل له هذا فاسد لان كل واحد من الفعلين لو كان بانفراده
لا يستحق عليه الوعيد لما جاز ان يستحق ذلك عليهما مجموعين لان الفعل الذي لا يستحق عليه الوعيد
اذا ضام فعلا لا يستحق عليه ذلك لم يصح ان يستحق بهما الوعيد عليهما جميعا كالمباح والفسق
الا ترى ان الله تعالى لا يجوز ان يتوعد احدا على الزنا وشرب الماء مجموعين لما كان شرب الماء
من المباح الذي لا يستحق عليه الوعيد فسبيل هذه الاية في وجوب توجه الوعيد الى الفعلين
جميعا على الانفراد سبيل قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي
حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما في ان الوعيد المذكور في اخر هذه الاية يجب
ان يكون متناولا لكل ما تقدم ذكره من الفعل على الانفراد وان ذلك يوجب القطع على ان كل
واحد من تلك الافعال مما يستحق عليه العقاب على الانفراد فان قيل ما تنكرون من ان يكون
الجمع بين هذين الفعلين يتعلق به من المفسدة ما يقتضي كونهما مجموعين كبيرة ولا يكون ذلك حكمهما
على الانفراد اذ لا يمتنع مثل هذا كالجمع بين الاختين وما يجري مجرى ذلك قيل له هذا انما يسوغ
اذا دل الدليل عليه ولكن لا يجوز ترك موجب الظاهر لاجل هذا التجويز من غير ان يقوم
دليل عليه وظاهر الجمع بين الفعلين بحرف العطف في الوعيد يقتضي اشتراكهما في استحقاق العقاب
على كل واحد منهما كان قائلا لو قال لغيره من اخذ مالي وشتم عرضي عاقبته لكنت
افاد ظاهره انه يعاقبه على فعل كل واحد منهما على الانفراد وان يعلق الوعيد بهما على الجمع
وانه لو فعل كل واحد منهما على الانفراد من دون الاخر لم يتناوله الوعيد فكذلك كل شيئين
جمع بينهما بحرف العطف كقول القائل من اكرمني ولدي او اعان ولدي قابلته بالجميل فانه
يفيد انه يفعل ذلك على الانفراد لا على الضم فاما ما يعلق ذلك بالضم او جعل احدهما شرطا في الاخر
فانه يحتاج الى دليل فاما الجمع بين الاختين فالنهي فيه يتعلق بالضم وليس هكذا اية الاجماع
فان قال ما تنكرون من ان يكون المراد بما في الاية من ايجاب اتباع سبيل المؤمنين الامر باتباعهم
فيما به صاروا مؤمنين كالايمان دون غيره وهذا مما لا خلاف فيه قيل له هذا يفسد من
وجوه كثيرة منها انه يسقط ما اقتضاه ظاهر الاية من الاتباع ويبطل معناه لان موافقتهم
فيما به كانوا مؤمنين لا يكون اتباعا لهم وانما يكون اتباعا للدليل الذي دل عليه وهو الذي
تمسك به المؤمنون واتبعوه فيكون هو متبعا لهم فيه وانما يرجع في ذلك الى الدليل
الذي يتبعونه واستفاد ذلك من طريقهم ومنها ان ما ذكره السائل يقتضي ان يكون علمه
بما به صاروا مؤمنين متقدما لموافقتهم عليه ويتبعهم فيه وهذا يبطل مقتضى الامر
باتباعهم على الحصول لان ذلك يقتضي ان يجعل الامارة فيما يتبعونه قولهم او فعلهم وطرائقهم
التي يسلكونها فيه فيستفيد ذلك منها ومتى لم يعتبر هذا واعتبر تقدم علمه بكون ما

يوافقهم فيه حقا كان ذلك خلاف ما اقتضاه الاية من الامر باتباعهم ومنها انه اذا اعتبر فيما
يتبعه من قول او فعل الدليل كما اعتبروه لم يكن هو بان يكون متبعا لهم فيه اولى من ان يكونوا
متبعين له فان قال اذا كان ظاهر الاية يقتضي تعلق الاتباع بالمؤمنين فانه يفيد اتباعهم فيما به
صاروا مؤمنين كما ان القائل اذا قال لغيره اتبع فلانا الصالح اقتضى ذلك الامر باتباعه في الصلاح
ولولا ذلك لكان لا فائدة في وصف من وجب اتباعهم بالمؤمنين قيل له الذي يقتضيه ظاهر
الاية الامر باتباع المؤمنين في طرائقهم التي يسلكونها وافعالهم التي يختارونها دون تخصيص
ذلك بفعل دون فعل وكذلك قول القائل لغيره اتبع الصالحين او فلانا الصالح فان ظاهره انما
يفيد الامر بالاقتداء بهم في طرائقهم واختياراتهم وانما يعقل من ذلك خصوصا ان المراد به اتباعهم
فيما به صاروا صالحين من حيث يعلم ان غرض الامر به هو حث المامور على الصلاح دون غيره
فيجري ذلك مجرى ان يقول اتبع الصالحين او فلانا الصالح في الصلاح على ان هذه اللفظة اذا تجردت
عن القرينة اقتضى ظاهرها الامر باتباع الصالحين في جميع افعالهم وطرائقهم واقوالهم فكذلك ظاهر
الاية وذكر الصلاح انما يفيد كونه امارة لمن يجب اتباعه لان الظاهر يقتضي تعلق الاتباع به
ويجري مجرى التعريف له باسمه او صفته وصفاته فان قال فهو كلم ان ظاهر الاية يوجب اتباع المؤمنين
في افعالهم يلزمكم عليه انهم اذا فعلوا فعلا على وجه الندب كالصلوة وغيرها يجب علينا
فعلها وهذا يؤدي الى ان يكون التطوع فرضا قيل له هذا الذي توهمته غلط لان التعبد
باتباع سبيل المؤمنين والحال ذلك يجري مجرى التعبد باتباع الرسول صلى الله عليه وآله
وسلم والحال به وقد بينا فيما تقدم صورة اتباعه صلى الله عليه وآله وسلم وانما يقتضي ان يوجب
ما يوجبه قولا وفعلا ويعتقد فيما يفعله ندبا قولا او فعلا انه ندب ونفعله على هذا
الوجه وان نستبيح ما يستبيحه قولا او فعلا وكذلك الواجب فيما تعبدنا به واوجب علينا من
اتباع الاجماع الذي هو سبيل المؤمنين ومعنى الاتباع لا يصح الا على هذه الطريقة ولا بد فيه من
اعتبار القسمة التي اعتبرناها وهذا يسقط ما اعترض به السائل فان قال اذا كانت الاية
انما دلت على اتباع سبيل المؤمنين فيجب ان يقولوا ان اتباع من يتناوله هذا الاسم منهم
واجب وهم ثلثه من المؤمنين قيل له قد بينا فيما تقدم ان دخول الالف واللام في المسميات
يفيد استغراق الجنس اذا لم يكن لتعريف العهد وهذا يوجب حمل الاية على كافة المؤمنين فان
قال فانتم تعتبرون في الاجماع وكونه حجة ما يجمع عليه المؤمنون في كل عصر دون اعتبار ما تقدمه
من الاعصار وموافقة من كان فيها من المؤمنين لهم ولهذا تجعلون ما يجمع عليه اهل كل عصر
حجة وان لم يعرف لمن تقدمه قول فيه قيل له انما اعتبرنا ذلك من حيث علمنا كون الاجماع
حجة وانه لا يختص في كونه كذلك بوقت دون وقت وان التكليف في وجوب اتباعه
مستمر في الاحوال كلها واذا صح ذلك لم يكن الا ما اعتبرناه من اجماع كل زمان لانا لو
نعتبر ذلك لوجب ان يكون الحجة هي اجماع الصدر الاول فقط لا زمانا نجد من القول بعد
ذلك وان اجمعوا عليه لا يجب ان يكون حقا من حيث لم يحل فيه الصدر الاول وما حصل
الاجماع فيه في الصدر الاول فانه لا ينتظر

في كونه حجة حال بعده على هذا القول وقد دل الدليل على فساد قول من يذهب الى ان
الاجماع هو اجماع الصدر الاول فقط ونحن نبين ذلك في موضعه واذا فسد هذا لم يبق
الا ما اعتبرناه فان قال ظاهر الامر باتباع سبيل جميع المومنين يمنع من اعتبار ما اعتبرتموه
من الظاهر قيل له ليس الامر كما قدرته لانا اذا علمنا ان الغرض بالامر ايجاب اتباع
سبيلهم في جميع الاوقات اذ ليس في الآية تخصيص وقت دون وقت بذلك خرجت الآية
هذه الآية مجرى قوله تعالى في صفة النبي عليه السلم وما ينطق عن الهوى في انا لما علمنا ان
الغرض بها اثبات قوله حجة في كل حال علمنا ان المراد بها الماضي والمستقبل وان
وان كان اللفظ لفظ الاستقبال واذا كان ما ذكرناه معلوما ولم يمكن ذلك الا على الوجه الذي
اعتبرناه علمنا ان المراد بالآية ما ذهبنا اليه ووجه اخر وهو ان ظاهر الآية انما يفيد ما ذهبنا
اليه لان الامر باتباع سبيلهم يفيد اتباع ويصح وصفه بان له سبيلا على الحقيقة دون
التوسع وهذا انما يتناول الاحياء منهم دون من مات والغرض لان السبيل عبارة عما هو
موجود من اعتقادهم وافعالهم التي يوجد منهم حالا بعد حال فاما ما عدى ذلك فانه ليس يسمى
سبيلا لهم الا مجازا وهذا يوجب اعتبار اجماعهم في كل زمان فاما اجماع من مضى وسبيلهم
فانما لا يجوز مخالفته من حيث ثبت ووقعه حجة ولم يبق حاله في كونه حجة والغرض ما يوثر في كونهم
دالة وهذا بين فان قال يجب ان يعتبر في وجوب الاتباع اجماع المومنين فقط دون سائر
الامة قيل له كذلك يعتبر على موجب الآية ولكنا لما لم نعرف المومنين باعيانهم وعلمنا
ان الامة اذا اجتمعت على قول او فعل فقد دخل المومنون كلهم في تلك الجملة اعتبرنا
ذلك لان في اعتباره اعتبار اجماع المومنين وهذا مثل ان يخبر النبي صلى الله عليه وآله بان
ما يجمع عليه مائة من اصحابه حجة فاذا لم نعرفهم باعيانهم الا انا علمنا ان القائم اصحابه متى
اجمعوا فان تلك المائة من جملتهم علمنا ان اجماع الالف حجة وحسبه كانت المائة التي علمنا
ان اجماعها حجة داخلة في جملتهم فان قال فعندنا انه يجب وجود المومنين في كل زمان قيل
له كذلك نقول لان ورود الامر باتباعهم في كل وقت يقتضي وجود من يقع هذا الاسم عليه
منهم في كل وقت فان قال اذا كان من قولكم ان العموم يقتضي توجه الحكم المتعلق به الى كل واحد
من المسلمين الذين يتناولهم العموم فهلا اوجب عليكم ان يكون الامر باتباع المومنين موجبا
لاتباع كل واحد منهم قيل له هذا لا يلزم لان الحكم الوارد على وجه العموم ينقسم فمنه
ما يكون متعلقا بالجماعة في حال الاجتماع ومنه ما لا يكون متعلقا بها فما يكون متعلقا
بالجماعة فانه يراعى فيه حال الكل كقول القائل جماعة بني تميم اعظم كذا وما تضمنته الآية
من وجوب اتباع سبيل المومنين فانه متعلق بكلهم وهو سبيلهم دون سبيل كل واحد
منهم فلذلك علمنا ان اتباع جماعتهم هو الواجب لان ذلك يقتضي ثبوت ما يسمى سبيلا
لهم وليس هكذا اذا لم يكن الحكم الذي يتضمنه العموم متعلقا بالجملة لانه يجب ان يعتبر
فيه احادهم ويعلق ذلك بكل واحد منهم لانه يجري مجرى ان يخص المخاطب كل واحد منهم
باسمه نحو ان يقول من دخل الدار من بني تميم فاعطه كذا وهذا بين فان قال كيف
تدل الآية على وجوب اتباع سبيل المومنين والعلم بكونهم مومنين لا سبيل اليه لان القطع
على بواطنهم غير ممكن وهذا يجري مجرى تكليف ما لا يطاق قيل له قد غلطت
فيما ظننته لان التعبد الذي نطقت الآية به انما تعلق باتباع

من ثبت ايمانه من طريق الظاهر دون الباطن كما ان تعبدنا بتعظيمهم ومدائحهم من طريق
الظاهر دون الباطن وهذا يسقط ما سالت عنه دليل اخر وقد يدل ايضا
على صحة الاجماع قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على خطا وفي بعض الاخبار لا تجتمع امتي
على الضلالة فاخبر ان اجماع الامة على الخطا لا يقع وهذا يقتضي ان ما اجمعوا عليه
يكون صوابا ابدا فاذا ثبت هذا ووجدناهم مجمعين على ان المتمسك باجماعهم واجب وان ذلك
حجة ومخالفتهم غير جائزة وجب القطع على صحته فان قال قائل كيف يصح الاستدلال بهذا
الخبر على صحة الاجماع وهو من اخبار الاحاد قيل له هذا الخبر وان كان نقله الان من طريق
الاحاد فقد قام الدليل على ثبوته متواترا في الاصل موجبا للعلم وهو ما ذكره
ابو هاشم واعتمده شيخنا ابو عبد الله وبسط الكلام فيه وجملته ان المعلوم من حال الصحابة
انهم كانوا لا يجمعون على موجب الخبر الا اذا كان مما قامت الدلالة الحجة به فكان نقله
موجبا للعلم لا سيما فيما طريقه العلم فاما خبر الواحد فانهم كانوا لا يجمعون على مجرده بل كان يختلف
في ذلك فمنهم من يقبله ومنهم من يرده على حسب اجتهادهم في حال الراوي وكذلك
اجمعوا على مجرد اخبارهم في الصلوات وفي اصول الزكوات وما جرى مجراها لما كانت
هذه الاخبار مما قامت الحجة به فمتى صح هذا الا ان عرفنا منهم انهم لم يكونوا يقبلون
خبر الواحد فيما يقتضي التواتر خلافه وكذلك فيما خالفه نص الكتاب لما كان مع ذلك
طريقه العلم وهذه عادة له معلومة والعادة اصل في الاخبار لانا انما نرجع في اثبات
التواتر الى ما عرفناه من عادة الناس في انهم اذا بلغوا في الكثرة مبلغا مخصوصا لم
يخبروا بالكذب مع علمهم بذلك فكذلك اذا علمنا من عادة هذه الامة انها لا تتفق على
قبول الخبر والعمل بموجبه الا اذا كان مما قامت الحجة به ووجدناهم مجمعين على التمسك
بموجب هذا الخبر علمنا انه مما قامت الحجة به وان نقله متواتر في الاصل فمتى صح هذا
انا كما علمنا انهم كانوا يقبلون خبر الواحد فيما يتعلق بالعمل فقد علمنا انهم لم يكونوا يقبلونه فيما
طريقه العلم وانهم لو روي لهم شيء من ذلك لكانوا لا يقبلونه فان قال قائل بل انما ذكرتم
فيما تقدم ان ما يختاره شيخك ابو عبد الله ان الصحابة اذا اجمعت على العمل بخبر حجة
وجب القطع على كونه متواترا في الاصل موجبا للعلم منهم وانه لا يتسع اتفاقهم على القول
لاجل خبر الواحد كما لا يتسع اتفاقهم عليه من طريق الاجتهاد وهذا ينقض ما ذكرتم قيل له
ليس الامر كما قدرته لانا انما ذكرنا ذلك فيما طريقه العمل دون العلم فجوزنا في هذا الفصل
اجماعهم من طريق خبر الواحد فاما ما طريقه العلم فانا لا نجوز اجماعهم عليه الا اذا كان
الخبر الذي لاجله قالوا به معلوما عندهم لان عادتهم قد جرت بذلك وقد علمنا
صحتها بما بيناه فمتى صح ذلك ايضا انا نعلم من حالهم انه لو روي لهم من طريق الاحاد

وجوب صوم شهر سوى شهر رمضان او حج سوى حج البيت الحرام لما كانوا يتعاونونه
ولو وجدنا انهم نقلوا خبرا فيما يجري هذا المجرى وعملوا بموجبه لوجب القطع على انهم قد علموا صحة
ذلك الخبر وان الحجة قد كانت قامت به فان قيل قد علمنا من حال كثير من الامم انهم قد اجمعوا
على خبر وان لم تكن الحجة قد قامت به بل قد اجمعوا على موجب الخبر الذي قد علم بطلانه
كاجماع اليهود والنصارى على خبر صلب المسيح وما يجري مجرى ذلك قيل له هذا لا يعترض
ما قلناه لانا لا ندعي هذه العادة لسائر الامم وانما قلنا انها اختصت امة نبينا صلى الله
عليه واله فاذا كانت هذه العادة مختصة بهم فكيف يصح الاعتراض على ذلك بعادات سائر
الامم فان قال ولم قلتم انهم اجمعوا على التمسك بخبر هذا الحجة قيل له هذا ظاهر معلوم منهم
لانا قد علمنا بالاخبار المتواترة انهم كانوا يظهرون القول بان اجماعهم حجة وان التمسك به واجب
والمخالف له عاص فاسق وللعصيان مستحق للذم وانهم كانوا يدعون الى هذا القول ويدينون به
وينكرون خلافه فان قال اذا ثبت هذا فمن اين تعلمون انهم قالوا ذلك لاجل هذا الخبر قيل له لان الحكم
متى ظهر فيما بينهم وظهر خبر فيه ولم ينقل سواه وجب ان نحكم بانهم انما قالوا به لاجله ورجعوا
اليه في اثباته كما انا اذا وجدناهم مجمعين على القول بوجوب الرجم على الزاني المحصن ولم يظهر
في هذا الباب الا خبر ماعز علمنا انهم انما قالوا بذلك لاجل هذا الخبر وكذلك القول فيما يجري
هذا المجرى والاصل فيه انه لا يجوز ان لا نعرف ذلك الخبر عند البحث والتفتيش كما نقول في سائر الا
خبار ان ما لا يعرفه العلماء منها مع البحث والتفتيش يجب ان نحكم ببطلانه فاذا ثبت ان
اجماعهم على القول بان اتفاقهم حجة لا بد من ان يكون ماخوذا عن الخبر ولم ينقل سواه ولم يعرف ثبت انهم انما
اجمعوا عليه لاجله ولا يجوز ايضا ان يعدل عن نقل ما لاجله قالوا بالحكم الى نقل ما لم يعتبروه فيه فينقلوه
فان قال اليس قد اجمعوا على الاخذ بخبر المضمضة والاستنشاق وان لم يكن قد قامت الحجة به قيل له هذا
لا يلزم لانه لم يثبت انهم ذهبوا الى ذلك لاجل هذا الخبر اذ لا يمتنع ان يكونوا قد اخذوا حكم المضمضة
والاستنشاق عن فعل الصحابة النبي صلى الله عليه واله [illegible] ما يتوصل باتفاقهم على موجب الخبر
الى كونه معلوما متى كان اتفاقهم عليه لاجله ولم يجز ان يكون ذلك الاتفاق حاصلا عن دليل سواه
فان قال ولم لا يجوز ان يكون اتفاقهم على موجب خبر الاجماع لدليل سواه وهو الايات التي استدل
بها على صحة الاجماع قيل له قد اجاب شيخنا ابو عبد الله عن هذا بانه لم يرو ان الصحابة رجعت في
اجماعها حجة الى شيء من الايات وانما النقل المتظاهر ورد بانهم كانوا يحتجون بهذا الخبر وما يجري مجراه
من الاخبار الواردة في الاجماع فان قال هذا الجواب يناقض استدلالكم بالايات بالابتداء بان لا
يستدل بها على ان الاجماع حجة قيل له ليس الامر كما ظننته لان الصحابة ذهبت الى ان الايات
لا تدل على ذلك وانما الذي يقتضيه جواب شيخنا ابي عبد الله ان الصحابة لم يستدلوا بها ويجوز
ان يستدلوا بها الا انه عرفوها دليلا اذ لا يمتنع ان يكونوا قد تركوا الاستدلال بها استغناء
بالخبر عنها فان قال اذا كان هذا الخبر متواترا وقد قامت به الحجة في الاصل فلم خرج الان عن طريقة
التواتر وصار نقله من الآحاد قيل له هذا لا يمتنع لبعض العلل كما قد عرفنا ان اخبار اصول
الشرائع كالصلوات والزكوات ليس نقلها بنقل المتواتر الان وان كانت متواترة في
الاصل فان قال وما العلة في ذلك قيل له الاستغناء عنها بحصول الاجماع

على انه يجوز ان الغرض في نقل هذه الاخبار تعريف احكامها في المستقبل فاذا حصل لها [illegible] فيما
في الدلالة على احكامها لامكان الوقوف عليها من جهة الاجماع لم يمتنع ان ينقص نقلها عن الحد
الذي يطلب في الاصل فيخف النقل وكذلك هذا الخبر لما اجمعوا على موجبه وقد علم انهم لا يجمعون على
موجب خبر ليس بمعلوم وقع الاستغناء عن نقله فان قال اذا جاز ان يصير المتواتر من الاخبار من
جملة الآحاد فلم لا يجوز ان يصير ما نعده من جملة الآحاد متواترا قيل له الفرق بينهما واضح وهو
ان المتواتر اذا صار من باب الآحاد لقيام غيره مقامه في الدلالة على الحكم لم يقتض ذلك ان يكون
قد صار ما ليس بمعلوم في الاصل معلوما وانما يقتضي ذلك ان يكون المعلوم [illegible] وقد صار معلوما
من طريق الاكتساب وهذا غير ممتنع وليس كذلك اذا صار خبر الواحد متواترا لانه يقتضي ان يصير
ما لم يكن معلوما في الاصل عندنا قبله معلوما من بعد وهذا لا يصح لانه لا يجوز ان يكون من نقله الى اليوم
الذي حصلت فيهم شروط التواتر لم يعلم صحته وبعد ذلك هؤلاء الذين يعلمون منه اذ لا يجوز ان يرد
حالهم فيه على حال من اسندوه من جهته فان قال اذا جاز عندكم ان يجمع الصحابة على حكم من الاحكام
لا ينقل ما لاجله اجمعوا عليه اصلا فهلا جاز ان يكونوا قد اجمعوا على خبر هذا الخبر لا لاجله بل لاجل دليل
سواه وان لم ينقل ذلك قيل له اذا علمنا انهم انما رجعوا في اثبات الحكم الى طريقة السمع دون غيرها
ونقل في ذلك خبر قد علم ظهوره وجب ان نحكم بانهم انما قالوا به لاجله ولا يشبه هذا ان يجمعوا ونقل
ما ورد فيه وعدولهم عنه ايضا ادى الى الاجماع بلا حصول الاجماع على موجب الخبر والاستغناء
به عن نقله ولا تدعوا الدواعي الى نقله ولكن لا يجوز ان يكون هناك دواع الى نقل ما ورد فيه فينقل
ما تمسكوا به لا لاجله ولم يرجعوا اليه [illegible] ولا ينقل ما رجعوا اليه [illegible] وتمسكوا به لاجله ولهذا ادعى
اهل العلم على ان الاجماع على الرجم ماخوذ من خبر ماعز وهذا ليس ان صار ينقل بسبب الحكم يوجب
انهم انما نقلوه لتوفر دواعيهم واتفاقهم على نقله وايضا فانما يكون طريقه العلم من الاحكام
وان استغني بالاجماع عنه فانه لا يجوز ان تنقطع الدواعي عن نقله وان جاز ان يصحبه ما عزي الرجم
ونحن نعلم ان دواعيهم تنقطع في نقل ما يدل على الاجماع وانهم كانوا يوردون اخبارا فيه على ان شيخنا
ابا هاشم قد ذكر ان رجوعهم الى هذا الخبر وامثاله والاحتجاج بها في وجوب التمسك بالاجماع معلوم
ونقله متظاهر وهذا يسقط ما تعلق به السائل وجه اخر وقد ذكره شيخنا ابو هاشم في الدلالة
على صحة هذا الخبر وهو ان القول بوجوب التمسك بالاجماع وكونه حجة اصل كبير كانت الصحابة
تعتمده وتجري اجماعها مجرى الكتاب والسنة المقطوع عليهما وما يجري هذا المجرى من الحكم الظاهر لا
يجوز ان يروى في اثباته ما لا يعلمون صحته فلا ينكره احد منهم ويسكتون عن نكيره مع تعلق التكليف
به واجماعهم كالخبر اذ يدعى على عدة مثل عددهم انهم قد شاهدوا امرا من الامور او سمعوا
خبرا من الاخبار من غير ان يكونوا قد علموا ذلك او سمعوه فلا ينكره احد منهم واذا ثبت هذا صح
ان خبر الاجماع كان معلوما فيما بينهم ومن اهل العلم من قال في هذا الخبر ان لفظه وان لم يكن متواترا
فان معناه قد حصل فيه حكم التواتر لانه قد نقل بالفاظ مختلفة وتضمنته اخبارا كثيرة
وان لم يكن كل واحد منها متواترا في نفسه فالمعنى الذي قد تضمنه جميعها يجب ان يجري مجرى المتواتر
لكثرة طرقه وبلوغها الحد الذي يوجب العلم كقوله صلى الله عليه من سره بحبوحة الجنة
فليلزم الجماعة وقوله من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه

وقوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله من خالف الجماعة مات ميتة جاهلية وقوله لن
تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق واذا كثرت الاخبار المفيدة لهذا المعنى على الحد الذي ذكرناه
وجب ان يكون في ذلك في حكم المتواتر المعلوم ولسنا نطرق في هذه الطريقة فان قال ظاهر
الخبر انما يدل على ما يصيرون اليه من ان ما اجمعت الامة عليه يجب ان يكون صوابا اذ ليس فيه
اكثر من نفي الخطا عنهم وانتفا الخطا عن الفعل لا يقتضي كونه صوابا فقد يكون من الفعل ما
ليس بخطا ولا صواب عندكم قيل له انما يخرج الفعل من كونه خطا وصوابا وحسنا وقبيحا
في بعض الاحوال اذا وقع من فاعله على طريق السهو ولم يكن مقصودا اليه فاما ما يقع على سبيل
القصد فانه لا بد من كونه خطا وصوابا كما لا بد من كونه حسنا او قبيحا ودلالة الخبر على
انتفا الخطا عن فعلهم الذي اجمعوا عليه ما توجب كونه صوابا فان قال ما انكرتم من ان
يكون المراد نفي الخطا عن فعلهم هو نفي ما وقع على سبيل السهو قيل له هذا لا يصح من حيث
يوجب كون الخبر عبثا لان وقوع فعل واحد من الجماعة الكثيرة على سبيل السهو مستحيل وتخصيص
هذه الامة بذلك على وجه التمدح لها على سائر الامم لا يجوز وايضا فان الخبر قد دل ظاهره على
ان المراد به الفعل الذي يقع منها على سبيل القصد دون السهو وهو قوله صلى الله عليه واله وسلم
لا تجتمع امتي على خطا لان ظاهر الاجتماع على الفعل يقتضي كونه مقصودا اليه ولا يجوز ان توصف
الجماعة بانها اجتمعت على فعل مخصوص الا والغرض به انها تعمدت ذلك وقصدت اليه فان
قال ما انكرتم ان يكون المراد بالخبر ان الله تعالى لا يحمل هذه الامة على الخطا كما روي في خبر اخر وهو
انه صلى الله عليه واله قال لم يكن الله ليجمع امتي على الخطا قيل له لا يجوز حمل الخبر على هذا لانه
يخرج من ان يكون مفيدا لانا قد علمنا ان الله تعالى لا يحمل احدا على الخطا من هذه ولا من سائر الامم
واذا كان هذا حكما يختص الاحاد كما يختص الجماعة ويخص سائر الامم كما يختص هذه الامة فتخصيص
الامة بذلك عبث واما ما روي من قوله لم يكن الله ليجمع امتي على الخطا فانه ان صح يجب ان يكون
محمولا على ضرب من التاويل وهو ان المراد به ان الله تعالى لا يهملهم ولا يخليهم من الادلة
والالطاف التي عندها يختارون الامتناع من الخطا او يكونون اقرب الى ذلك ويكون المراد
به بيان هذا الحكم الذي تختص هذه الامة به دون سائر الامم فان قال ما انكرتم ان يكون المراد بالخطا
المذكور في هذا الخبر هو الضلال المذكور في الخبر الاخر فيكون فائدة الخبرين واحدة وهو ان الامة
لا تجتمع على الضلال الذي هو الكفر قيل له الواجب حمل كل واحد من الخبرين على مقتضى لفظه
فالقول بان المراد بلفظ احد الخبرين هو المراد بلفظ الخبر الاخر لا يصح بل الواجب ان يحمل
كل واحد منهما على ظاهره فيقال انها لا تجتمع على الخطا ولا تجتمع على الضلال ايضا على انا لو
سلمنا ما ذكره السائل من ان المراد بكلا الخبرين نفي الضلال عنهم لما لزم ان يكون المراد
به نفي الكفر فقط لان الضلال في اصل اللغة هو الذهاب عن الشي فلما كانت المعصية قد
تذهب بفاعلها عن طريقة الحق سميت ضلالا فالضلال اسم لجميع المعاصي كفرا كانت او غير
كفر وصغيرة كانت ام كبيرة الا ترى ان الله تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه قال فعلتها
اذا وانا من الضالين فوصف فعله بانه ضلال والكفر لا يجوز على الانبيا وكذلك الكباير
من المعاصي فيبطل ان اسم الضلال يختص الكفر والكباير وهذا ابطل قول السائل انما

تضمنه الخبر من نفي الضلال عنهم انما يقتضي نفي الكفر وحسب انه يقتضي نفي جميع المعاصي على ما ذكرناه فان
قال فما انكرتم ان يكون المراد بالخبر نفي الخطا عنهم في الحال التي وصفهم النبي صلى الله عليه واله وسلم
بهذه الصفة دون ما بعدها من الاحوال قيل له هذا فاسد من وجوه منها ان الحال التي وصفهم
صلى الله عليه بهذا الوصف فيها لم يكن قد استقر الاجماع فيها فكيف يجوز ان يكون المراد به تلك الحال
المخصوصة ومنها ان الخبر لم يتضمن وقتا مخصوصا فظاهره يقتضي حمله على جميع الاحوال والاو
قات ومنها ما قد علمنا ان المراد بالخبر هو اثبات اجماعهم حجة وقد ورد لا يجري مجرى ساير
الاخبار التي تضمنت الحث على لزوم الجماعة والتحذير من مخالفتها وهذا يقتضي ان يكون حكم اجماعهم
غير مختص بوقت دون وقت فان قال فما المراد بالامة التي تضمن الخبر ان اجماعها يجب ان
يكون صوابا قيل له قولنا امة عبارة عن الجماعة في اصل اللغة فاذا اضيفت الى
الرسول صلى الله عليه وسلم فاطلاقها يفيد جميع من بعث اليه الا انا قد علمنا ان هذا
الاسم وان كان يتناول بظاهره جميع المبعوثين اليهم فان المراد بالخبر لا يجوز ان يكون غير المصدقين
به لان من لا يصدق به لا يجوز ان يكون عارفا بالشرائع ومن لا يكون عارفا بها لا يجوز ان يكون قدوة
وان يكون بقوله اعتبار فيما يتعلق بالشرع فان قال فهذا يقتضي ان يكون المستفاد من حكم
الاجماع من الخبر مخالفا لما يستفاد من حكمه من الادلة التي استدللتم بها لانكم قلتم ان الادلة انما دلت
على ان الحجة هي اجماع المومنين فقط والخبر يقتضي ان الحجة هي اجماع جميع المصدقين بالرسول صلى
الله عليه واله في كونه حجة لا يناقض الاستدلال بالادلة لان ما اجمع عليه المصدقون بالرسول
بالرسول صلى الله عليه واله فقد اجمع عليه المومنون فالمعتبر بالادلة داخل تحت المعتبر
بالخبر وانما يختلف حكم الادلة والخبر من وجه اخر وهو ان الاستدلال بالادلة يقتضي انا لو عرفنا
المومنين باعيانهم لوجب ان يعتبر في باب الحجة اجماعهم فقط دون سائر المصدقين والخبر
يوجب اعتبار جميع المصدقين وهذا لا يقدح في كون اجماع الامة حجة على ما ذهب اليه لان الذي
يعتبر في باب الحجة هو اجماع جميع المصدقين اذا استدللنا بالادلة كما يعتبر ذلك اذا استدللنا
بالخبر اذ لا يمكن تمييز ذلك على ما بيناه ولا يمتنع ان يكون المراد بالخبر هو المراد بالادلة فهم معاني
به الخبر وهم المومنون فيكون مرة بذكرهم وتارة باعيانهم ومرة مع غيرهم لما كان ذكرهم في جملة غيرهم لا يمنع
من تعلق الحجة بهم فان قال اذا سلمنا ان اجماع الامة صواب فمن اين تعلمون انه حجة وان مخالفته غير
جائزة والخبر لا يدل على ذلك اذ ليس في ظاهره اكثر من كون اجماعهم صوابا وقد يكون الفعل
صوابا وخلافه جائز كقول المجتهد فانه صواب ولا يمتنع مع ذلك ان يجوز مخالفته
قيل له الذي يدل عليه ظاهر الخبر هو ان اجماعهم صواب فاذا ثبت هذا ووجدناهم مجمعين
على ان اجماعهم حجة وان مخالفتهم غير جائزة وجب ان نقطع على كون هذا الحكم صوابا وهذا يوجب
كونه حجة فان قال من اين لكم انهم قد اجمعوا على ذلك قيل له قد ثبت انهم اجمعوا على
علو درجة المتمسك بما اجمعوا عليه والدعاء له وتسبب من خالف في ذلك الى انه مأثوم
شاق للعصا معلوم من طريق الاخبار المتواترة فان قال فهذا استدلال

بالاجماع على صحة الاجماع قيل له ليس الامر كما قدرته لانا انما نستدل بالخبر على ان اجماعهم صواب وانهم
لا يجوز ان يجمعوا على الخطا فاذا ثبت هذا ووجدناهم مجمعين على ان اجماعهم حجة ومخالفه عاص جائز
علمنا ان هذا القول صواب وكونه صوابا يقتضي كون الاجماع حجة على ما ذهبنا اليه فان قال قايل
علمنا من طريق العادة ان اجماع الجماعة الكثيرة على الخطا لا يعلمون كونه خطا جائز غير ممتنع كان
اجماعها على الخطا فيما يعلمون كونه خطا جائز وعلى الاخبار بالكذب فيما يعلمون كونه كذبا ممتنع فكما
لا يجوز ورود الخبر في جماعة من الجماعات بان اجماعها على الخطا فيما يعلمون كونه خطا او الاخبار بالكذب
فيما يعلمون كونه كذبا لا يجوز فكذلك وروده بانها لا تجمع على الخطا فيما لا يعلمون كونه خطا لا يجوز
قيل له من المومنين فرق لا جماعة كثيرة معينة لا يمتنع ان يكون المعلوم من حالها انها لا تعدل
عن الحق والصواب فيما يتبع الدليل في ذلك وتسلك مسلك التاويل وان كان لا يمتنع اجتماع
الجماعات على الخطا فيما لا تعلم كونه خطا على الجملة وان يكون المعلوم من حال هذه الجماعة انها لا
تعدل عن اعتبار الدليل فيما تجمع عليه ومتى اعتبرت الدليل اصابت الصواب فيكون
هذا معلوما من جماعة بعينها كما انا قد علمنا على الجملة ان كل واحد من الناس يجوز عليه اختيار
الفسق وفعل ما ينفر عنه ثم لا يمتنع قيام الدليل في واحد بعينه على انه لا يختار الفسق وما
يقتضي التنفير عنه كالانبيا عليهم السلم فاذا دل الخبر في هذه الامة بعينها على انها لا تختار
في حال اجتماعها الا الحق واتباع الدليل فيه وجب ان يحكم بذلك وان كان خلاف ذلك
جايزا على سائر الامم كما اذا دل الدليل في الانبيا عليهم السلم على انهم لا يختارون ما ذكرناه
وجب ان يحكم بذلك فيهم وتطهيرهم عن سائر النقايص [illegible] هكذا انا قد علمنا ان كل واحد
من الناس يجوز عليه السهو فيما يخبر به ولا يمتنع قيام الدلالة في واحد بعينه انه لا يجوز عليه
ان يسهو في بعض ما يخبر عنه بعينه وهو ما قد علمناه من حال النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ان يسهو فيما يؤديه عن الله تعالى وكذلك لا يمتنع ان يعلم ذلك من حال الامة فيما يتبع به
انه لا يجوز [illegible]
الدليل ٥ والجواب عن اول ما احتج به من خالفنا في صحة الاجماع ان الجماعة الكثيرة لا يمتنع
اتفاقها على قول واحد وفعل واحد اذا دعاهم داع اليه وجمعهم سبب عليه ودليل او شبهة
الا ترى ان الجماعة الكثيرة كاليهود والنصارى اتفقت على اعتقاد صلب المسيح لشبهة
دعتهم الى ذلك فاذا جاز اتفاق الجمع العظيم على اعتقاد شي لشبهة فاتفاقهم عليه لدليل
اولى واحرى ولهذا تتفق الجماعات الكثيرة على اعتقاد الحق والتوحيد وما يتصل بهما وتتفق
على احسان فعل في يوم بعينه كصوم الاعياد والجمعات لما كان الدليل الذي يدعوهم اليه واحدا
جاز ان يكون المعلوم من حال الواحد انه لا يختار الا الحق والصدق في جميع ما يعتقده ويخبر به كالنبي
صلى الله عليه وآله وساير الانبيا عليهم السلم جاز ان يكون مثل ذلك معلوما من حال جماعة الامة في
وهذا اسس سقوط ما اعتبره من حمل ما تجمع الامة عليه على ما يخبر به الجمهور مما يحدث في
مستقبل الاوقات [illegible] لانا قد بينا ان اجماعهم انما يقع عن دليل يتبعونه دون التخمين فان
قيل انما جاز ذلك في النبي صلى الله عليه وآله لانه يتبع الدليل فيما يقوله ويعتقده وقد علمنا بالدليل
والجواب ان الامة ايضا انما تتبع الدليل فيما تتفق عليه

ذلك من حالها كما علمنا من حال النبي صلى الله عليه وآله والجواب عن الثاني انه لا يمتنع ان يكون
حكم الناس فيما يختارونه في حال الاجتماع وانضمام البعض الى البعض مخالفا لحكمهم فيما يختارونه
في حال الانفراد وانهم اذا اجتمعوا لم يقع منهم ما يجوز ان يختاره كل واحد منهم على الانفراد
الا ترى انا قد بينا فيما تقدم من الكلام في التواتر ان اهل بلد من البلدان لا يجوز اتفاقهم مع اختلاف
الاحوال على ان يضلوا من يسترشدهم الى الجامع فلا يرشدوه اليه وان كان ذلك جائزا على
كل واحد منهم في حال الانفراد واذا ثبت هذا فما المانع من ان يكون المعلوم من حال هذه الامة
انها لا تختار الخطا قولا وفعلا في حال الاجتماع وان كان ذلك جائزا عليه على الانفراد والجواب
عن الثالث ان الجماعة الكثيرة انما لا تتفق على شي واحد فيما يتعلق بامور الدنيا كتدبير الحروب
وما يجري مجراه اذا لم يكن هناك امارة واحدة تدعو الجماعة اليه وكذب الامارات بحيلته
فيه ومتى كانت الامارة واحدة صح اتفاق الجماعة على فعل واحد لاجلها ولهذا يتفق الجمع العظيم
على التحرز مما لا يؤمن الضرر العظيم منه اذا اشتركوا في الامارة وهذا لا لبس فيه والجواب
عن الرابع ان ما ذكروه انما كان يلزم لو قلنا ان الاجماع الذي يتعلق به الحجة هو اتفاق جميع المصدقين
بالرسول صلى الله عليه وآله على قول او فعل الى آخر التكليف فاما اذا اعتبرنا كون الاجماع حجة
اتفاق كل عصر منهم فالسوال ساقط والجواب عن الخامس انا انما خصصنا هذه الامة
بان اجماعها على الباطل لا يقع وانها لا تختار ذلك في حال الاجتماع لقيام الدلالة على ذلك
وورود خبر من دلت الدلالة على صدقه بذلك وهذا يبطل القول بان سبيلها [illegible] ان يكون
سبيل سائر الامم في جواز اتفاقها على الخطا ولو دلت الدلالة على مثل هذا الحكم في سائر
الامم لقلنا بذلك فقد وضح بما بيناه فساد ما اعتبره المخالف من حمل حكم هذه الامة
على حكم سائر الامم في هذا الباب وسقوط هذه الشبهة ٥ فصل ان قال
قائل اذا قلتم ان الامة لا تجمع الا على ما هو صواب وان المجمع عليه حجة افتقولون ذلك
في كل ما يتناوله الاجماع او في بعضه قيل له اما كون جميع ما اجمعوا عليه صوابا
فلا اشكال فيه لان ما قدمناه من دلالة الاية والخبر قد دل على ذلك واما كونه حجة
فانما يصح في بعضه دون جميعه فان قال وكيف يكون جميع ما اجمعوا عليه صوابا
ولا يكون حجة قيل له لا يمتنع ذلك لان كون الفعل صوابا يقتضي صحته وكونه حجة يوجب
تعدي حكمه الى الغير وهو ان الغير يلزمه التمسك به وترك مخالفته وهذا حكم منفصل
عن كون الفعل صوابا اذ ليس كل ما يكون صوابا يلزم الغير التمسك به والاقتداء [illegible] عليه
فيه واذا ثبت هذا لم يمتنع ان يكون جميع ما يتناوله الاجماع صوابا وان لم يكن حجة فان قال
فما الذي يكون منه حجة وما الذي لا يكون حجة قيل له كل ما يكون العلم به متقدما على
العلم بالاجماع ولا يمكن ان يعرف صحة الاجماع الا بعد العلم به فان الاجماع لا يكون حجة فيه
كالعقليات التي هي التوحيد والعدل وما يتصل بهما وكذلك العلم بالنبوة وصدق
الرسول صلى الله عليه وآله لان هذه الاصول متى لم يحصل العلم بها لم يجز ان يحصل العلم
بصحة الاجماع وما لا يصح معرفة الحكم به لا يصح ان يكون حجة فيه والاصل لا يجوز ان
يعلم بالفرع وان يكون الفرع حجة فيه واما ما يكون الاجماع حجة فيه فهو ما كان

من قبيل السمعيات فان قال كون الاجماع حجة صوابا من قبيل السمعيات فهلا جوزتم ان
ذلك يعلم بالاجماع قيل له هذا لا يصح لان الشي لا يعلم بنفسه ولا يلزم ذلك على ما قلناه لانا انما
قلنا ان ما يعلم بالاجماع يجب ان يكون من قبيل السمعيات ولم نقل ان جميع السمعيات يجب ان
يعلم به ويلزم ما ذكرناه وهذا كقولنا ان ما يصح اثباته بالقياس الشرعي فهو ما كان من
قبيل الشرعيات ولا يلزم على هذا ان يكون جميع الشرعيات يثبت به ويصح اثباته به فان
قال اذا علم ان الامة لا تجمع على الخطا فهل تقولون انها لا تجمع على الخطا في مسئلتين كما لا تجمع على
الخطا في مسئلة واحدة قيل له لا نجوز اجماعها على الخطا في قولين كما لا نجوز ان يجتمع في قول
واحد فان قال ولم قلتم ذلك قيل له لانها اذا اتفقت على الخطا في قولين كانت متفقة على الخطا
كما انها تكون متفقة عليه اذا اخطات في قول واحد والايه والخبر دالان على نفي الخطا عنها على
الاطلاق لان الخبر قد دل ظاهره على ذلك والايه قد دلت على وجوب اتباع سبيلها وترك
مخالفتها وذلك يوجب ان يكون سبيلها صوابا ولولا صحة ما ذكرناه لبطل اكثر الاجماعات
لانها يعلم بان يقول بعضهم بحكم ويظهر من بعضهم الرضا به بان سكتوا عن نكيره او يظهر
من بعضهم الفعل به على ما نبينه من بعد وهذه الطريقة هي المعتبرة في اجماعهم على العمل بخبر
الواحد وبالقياس لانا نقول انما عمل بها بعضهم وسكت الباقون عن نكيره كان ذلك صوابا
لانه لو كان خطا لكانوا مجمعين على الخطا من حيث عمل بذلك بعضهم ورضيه الباقون ولو كان
اتفاقهم على الخطا في شيين جائزا لما صح هذا الاعتبار فان قال لم قلتم انها اذا اخطات في
قولين فقد اتفقت على الخطا وقد علمنا ان جماعتهم لم يتفقوا على القول الخطا وانما ذهب
الى كل واحد من القولين الخطا بعضهم قيل له هذا لا يخرجهم من ان يكونوا متفقين على الخطا على
الجملة وان يكونوا كلهم مخطين وانما منع من اتفاقهم على خطا معين دليل الاجماع فقد دلت
على نفي الخطا عنهم على سبيل الاجمال والتفصيل لانها تضمنت نفي الخطا عنهم على سبيل الاطلاق
كما بيناه يبين صحة ما ذكرناه ان طائفة من الناس لو فسقت بفعل مخصوص وطائفة اخرى بفعل
اخر مثل الزنا وشرب الخمر لجاز وصف الجماعة بانها قد اتفقت على الفسق وانها فسقة
وان كان ما فسق به بعضهم غير ما فسق به سائرهم ولذلك نصف الخوارج والمرجئة بانهم
متفقون على الخطا وان كان ما اخطا فيه احد الفريقين غير ما اخطات فيه الاخرى فان قال الا انهم فيما
ان ما هو سبيلهم يجب ان يكون صوابا واذا اختلفوا في قولين فليس واحد منهما سبيلا لهم
فكيف يودي الى ان يكون سبيلهم خطا قيل له هذا يصح كون سبيلهم خطا لانهم اذا اختلفوا
في قولين فقد حصل منهم الاتفاق على ان القول الذي يخالف القولين ليس بحق وهذا خطا
مثال ذلك ان بعضهم لو ذهب الى ان العبد يرث وبعضهم الى ان القاتل يرث ثم من ذهب
الى ان العبد يرث فقد ذهب الى ان خلافه باطل ومن ذهب الى ان القاتل يرث فقد ذهب
الى ان خلافه باطل وهذا يقتضي حصول اتفاقهم على ان القول بان العبد والقاتل جميعا يرثان
باطل وهذا خطا فيكون قد حصل الخطا سبيلا لهم على ما بيناه فان قال هذا يوجب عليكم
القول بانهم اذا اختلفوا على اقوال من ان يكون بعض

ما اختلفوا فيه حقا قيل له كذلك نقول لان الحق لا يخرج عن اجماعهم فان قال فهلا اوجبتم
ان يقطعوا على انه لا بد من ان يكون في الامة من يصيب في جميع اقواله ويكون الخطا منتفيا عنه
قيل له كذلك يجب اما دليل الايه فانها توجب ان نحكم بانه لا بد من يتناوله اسم
المومنين نقطع على كونهم مصيبين وان الخطا منتف عنهم واما دليل الخبر فانا نقضي انه لا بد من
واحد نقطع على كونه مصيبا وان الخطا لا يجوز عليه فان قال فهذا يجري مجرى قول
الامامية في انه لا بد في كل زمان من معصوم يومن خطاوه قيل له الفرق بين هذا القول
وبين قولهم ظاهر من وجوه منها انهم اثبتوا هذا الحكم لواحد بعينه باسمه ونسبه في كل زمان
ونحن لا نعين من هو بهذه الصفة ومنها انهم اوجبوا ذلك من حيث اعتقدوا ان التكليف
لا يصح الا به وانه يعلم من جهته ما لا سبيل الى العلم به الا منه ونحن لا نثبت كونه على
هذه الصفة للحاجة اليه وانما نثبت ذلك لمكان دلالة الايه والخبر ومنها انا نجوز على
من هذه صفته ان يتغير عنها ويجوز عليه الخطا بعد ان يقوم اخر مقامه في كونه مصيبا
في جميع اقواله وانتفا الخطا عنه وهم لا يجوزون ذلك فان قال فهل تجوزون على الامة ان يذهب
عن العلم بما يجب عليها العلم به قيل له لا نجوز ذلك لانهم لو اعتقدوا فيما يجب ان يعلم وجوبه
انه ليس بواجب لكانوا متفقين على الخطا الذي هو الجهل وذلك منفي عنهم وكذلك ان
ظنوه غير واجب لان هذا الظن لا بد من ان يكون قبيحا وخطا فان قال فما قولكم ان توقفوا في ذلك
وسكتوا في وجوبه ولم يحصل منهم قطع على انه ليس بواجب ولا على انه واجب قيل له الشاك
في وجوب ما قد ثبت وجوبه يوصف بانه مخطي فاذا تضمن الخبر نفي كونهم مخطين لم يجز عليهم ذلك
فاما الايه فانها قد دلت على وجوب اتباع سبيلهم والشاك في وجوب ما يلزمه
ان يعلم وجوبه لا يجوز ان يكون سبيله متبعا ولا الاقتدا به واجبا فان قال اليس تقولون
ان المقتدي بالعاصي قد يكون مطيعا في احوال كثيرة قيل له انما نقول ذلك في الامر الذي
لا يكون طريق العلم بكونه طاعة اتباع الغير فيه والاقتدا به بل يكون ظاهره اذا وقع من المقتدى
به طاعة وحقا وانما صار معصية لما خفي من وجه القبح والمعصية فيه ليس يختص بحال المقتدى
به وقصده فاما ما يكون طريق العلم بكونه حقا وطاعة هو الاقتدا بالغير فيه فان الواقع من
المقتدي له لا بد من ان يكون طاعة ولهذا لا نجوز على النبي صلى الله عليه وآله السهو في التبليغ
وما يجري مجراه ونجوز عليه السهو في غير التبليغ فاذا ورد الامر بالتمسك بالاجماع واتباع سبيل
المجمعين وجب القطع على كون ما اجمعوا عليه وصار سبيلا حقا وطاعة فان قال فهل توجبون
اتباعهم على كل ما يجب عليهم قيل له لا يجب ذلك لان بعضهم اذا قام بالواجب فقد خرجوا
عن كونهم متفقين على الخطا فان قال ما قولكم في الامة اذا اجمعت على ما لا يتعلق بالشرع ويجري مجرى
مصالح الدنيا كتدبير الحروب وغير ذلك فهل يجب اتباعهم فيه قيل له قد اختلف في هذا
اصحابنا وغيرهم فمنهم من قال ان اجماعهم على ذلك حجة واتباعهم واجب واحتج في ذلك بان الدليل
الدال على وجوب اتباع سبيلهم من الايه وغيرها لم يفصل بين ان يكون ذلك من باب الشرعيات
او من مصالح الدنيا فانه لا يلزم على هذا ان يكون رتبة الامة في وجوب اتباعها اعلى
من رتبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حيث كان صلى الله عليه وسلم لا يجب اتباعه في امور الدنيا

وفي غير ما يؤديه عن الله تعالى لان وجوب اتباع الامة انما عرفناه من جهته صلى الله عليه وآله وسلم
فهو من جملة ما اتبعناه فيه ومنهم من ذهب الى ان الاجماع اذا انما ورد بما يجري هذا المجرى فانه لا يكون
حجة ولا يجب اتباع المجمعين فيه فدل على ذلك بان الدليل الدال على كون الاجماع حجة لا بد من ان يكون
في ضمنه انه انما يكون حجة من حيث يستند الى دليل اذ لا اشكال في ان ما يقولونه من طريق
التجربة لا يجوز ان يكون جميعه صوابا وحقا لان خلافه معلوم من طريق العادة فلا يجوز قيام
الدليل على ما يجري هذا المجرى واذا ثبت هذا وعلمنا ان ما يقع الاجماع عليه مما يجري مجرى
مصالح الدنيا وتدبير الحروب لا يكون واقعا عن دليل معتمد وانما يرجع في ذلك الى الظن من غير
ان يكون له امارة منصوبة قد علم كونها دليلا من جهة الشرع فصح انه لا يقتدى بالمجمعين فيه
ولا يجوز القطع على كونه حجة يجب اتباعها وليس صحة ما ذكرناه ان الرسول صلى الله عليه وآله
لما قامت الدلالة على وجوب اتباعه كان ذلك مقصورا على ما يتعلق بالشرع ويؤديه عن الله
تعالى دون ما يتعلق بامور الدنيا من حيث كان الاول هو الذي يستند الى الدليل دون الثاني فكذلك
الامة اذا دلت الدلالة على وجوب اتباعها فيما تجمع عليه وجب ان يكون ذلك موقوفا
على ما يستند الى الدليل دون غيره فان قيل قد يستند في امور الدنيا الى دليل ايضا وهو
الامارة التي يعلم وجوب الفعل عندها عقلا فالجواب ان الفعل الذي يحصل فيه مثل هذه الامارة
يكون معلوما من طريق العقل لا من طريق الاجماع ولا تأثير لقول المجمعين فيه من حيث يعلم وجوبه
بطريقة العقل فنحن نرجع فيه الى الوجه الذي اليه رجع المجمعون ومما يعتمد عليه في نصرة هذا القول
ان الاجماع على ما يجري هذا المجرى لا يكاد يستقر استقرارا يصير مذهبا للمجمعين وسبيلا يدعون
اليه ويمنعون من خلافه لان القائل بما يجري هذا المجرى لا يخرج عن ان يكون في حكم المجوز لخلافه وهذا
بيّن فصل فان قال قائل اذا قلتم ان الاجماع حجة فما الطريق الى معرفته قيل له
الطريق الى ذلك المشاهدة او النقل او هما جميعا فان كان المطلوب اجماعا متقدما فالطريق
اليه النقل وان كان اجماع الوقت فالطريق اليه مشاهدة البعض والنقل عن الآخرين فان قال
كيف يعلم النقل والمشاهدة باجماع كل الامة ولا يصح منكم مشاهدة جماعتهم والنقل
لكم بتسليم سبيلكم في انهم لا يصح منهم مشاهدة الكل قيل له هذا غلط اذ لا يمتنع ان يعرف
اجماع الكل بان يشاهد بعضهم وينقل ذلك الاجماع الباقون عن الباقين طوائف النقلة كل طائفة
منهم قد تشاهد بعضهم فيحصل لنا العلم من هذا الوجه فان قال انما كان يصح هذا لو امكنكم
ان تعرفوا هذه الطوائف من النقلة التي زعمتم انها تنقل ذلك اليكم باعيانها واعدادها وصفاتها
وتعرفوا احوال نقلها وتميزوا بين من شاهد ونقل عنه وبين من لم يشاهد قيل له هذا بعيد لان
من وقع له العلم الضروري بامر من الامور من طريق من الطرق فانه لا يجب ان يعرف ذلك الطريق على
التفصيل الا ترى انا نعلم كون كثير من البلدان التي لم نشاهدها ضرورة وكذلك حدوث كثير
من الوقائع والحوادث ولو سئلنا عن عدد من نقل ذلك الينا واحوالهم لم نعلم ذلك وكذلك نعلم
ضرورة ما شرعه النبي صلى الله عليه وآله من اصول الشرائع كاعداد الصلوات واصوله

وما يجري مجراها وان لم نعلم احوال النقلة واعدادها فالاعتبار فيما يجري هذا المجرى على حصول العلم دون اعتبار
طريقه وقد علمنا ان العلم بكثير مما اجمعت الصحابة عليه يجري مجرى العلم بما ذكرناه من اصول الشرائع الا
ترى ان العلم بان الصحابة كانت مجمعة على ان القرآن هو ما تجمعه المصاحف الآن وان سوى هذا
كالعلم بما ذكرناه من اصول الشرائع والدافع لهذا كالدافع لذلك وكيف يمكن ان يدعى ان الاجماع
لا سبيل الى العلم به فان قال كيف يقع العلم به من طريق المشاهدة او النقل مع تجويز ان يكون
في جملتهم من هو مخالف لسائرهم في الحكم الذي ظهر منهم الاجماع عليه وان لم يظهر ذلك لغرض من
الاغراض قيل له هذا فاسد من وجوه منها ان ذلك يبطل كما نعلم غلبة بعض المذاهب على
بعض الاقاليم الا ترى انا نعلم ان الغالب في بلاد الروم على كثرتها وتباعد اقطارها مذهب
النصارى وكذلك القول في سائر المذاهب التي تغلب على بعض النواحي من مذاهب المجبرة
والمشبهة ومذاهب اهل التوحيد والعدل وما ذكره من التجويز قائم في ذلك اذ يمكن ان
يقال لا يكون في كثير من اهل هذه النواحي والاقاليم ان يكونوا مخالفين لسائرهم في هذه المذاهب
وان لم يظهروا الخلاف واذا كان هذا لا يقدح فيما علمناه من غلبة ما غلب من هذه المذاهب
عليها فكذلك ما ذكره السائل فان قيل حكم الغلبة لا يشبه حكم الاجماع لان في معرفة
الغلبة انما نحتاج الى العلم باحوال الاكثر من اهل هذه المذاهب وليس كذلك العلم بالاجماع
لانه نحتاج فيه الى استقراء احوال الكل فالجواب انه لا فرق بينهما لانه كما يمكن ان يعرف به
احوال الاكثر منهم فانه يمكن ان يعلم به احوال جماعتهم فان قال الغلبة يمكن ان يعلم بان يظهر
المذهب من اكثرهم واجماعهم عليه لا يعلم بهذه الطريقة قيل له فالاجماع ايضا يعلم
بان لا يظهر خلاف مع سلامة الاحوال لان الغرض الداعي الى ترك اظهار الخلاف لا بد
ان يكون له سبب معلوم واذا لم يظهر علم انتفاؤه وما يدعى في باب الاجماع من تجويز المخالف
فيما بين الجماعة وان لم يظهر الخلاف مع سلامة الاحوال يمكن ادعاؤه في باب الغلبة ومنها
ان هذا التجويز لو قدح في معرفة الاجماع لقدح في معرفة اصول الشرائع والسنن وفي معجزات النبي
صلى الله عليه وآله بان يقال لم لا يجوز ان يكون صلى الله عليه وآله شرع وسن اشياء كثيرة
غير هذه الشرائع والسنن ولم ينقل ذلك الينا وان يكون القرآن قد عورض وان لم ينقل ذلك
الينا فاذا فسد هذا من حيث علمنا ان ما يجري هذا المجرى لا بد ان ينقل من حيث تدعو
الدواعي الى نقله فكذلك من خالف الجماعة في الحكم الذي ذهبوا اليه لا بد من ان يظهر
خلافه وينقل ذلك مع سلامة الاحوال لان الدواعي تدعو اليه واخرج ما يجري هذا المجرى
فانما يجري مجرى ما لا بد من ظهوره ونهاية خرق العادة فيما تقدم من احوال الخلاف
والمخالفين للجماعة ومنها ان اكثر الاجماع انما يراعى فيه اجماع العلماء فاما العوام فانهم
تبع لهم من ذلك وحيث نعلم من حالهم انهم راضون بما يجمع عليه علماء المسلمين وانهم لا ينكرون
ذلك وعدد العلماء في البلدان محصور عند اهل العلم وما يتفقون عليه ويختلفون فيه
معلوم لهم الا ترى انا قد وقع لنا العلم بان علماء الامصار مجمعون على ان الاخوة من الام
لا يرثون مع الجد ومن يجري مجراه فكيف يمكن ان يدعى مع حصول العلم بما يجري هذا

المحرز ان الاجماع لا سبيل الى معرفته ومنها ان ما ذكره السائل لو قدح لكان انما يقدح في بعض
الاجماعات وفي تفاصيلها وهو ما يكون اجماعا من طريق القول وان عنه في كون الاجماع حجة ظهور
القول وانتشاره فيما بين الجماعة من غير ان يظهر من احد منهم خلاف او نكير مع سلامة الاحوال فلا يقدح
ما ذكره السائل فيه فقد بان ان ما سال عنه ليس هو كلاما في كون الاجماع حجة على الجملة وانما هو كلام في
تفصيله لا سيما والعلم بكون امر من الامور مذهبا للجماعة لا يحتاج فيه الى سماع ذلك من كل واحد منهما
الا ترى ان في احد الوادعي على الجماعة انها تعتقد مذهبا من المذاهب ليستحب ذلك ولم ينكر مع سلامة
الاحوال كان ان يقع لمن يشاهد ذلك ولم يسمعه العلم بانها تعتقد ذلك المذهب على الوجه الذي يقع ذلك اذا
سمعه منه وهذا بين ايضا انه ليس الاعتبار في معرفة الاجماع من طريق النقل بان يكون ما وقع الاجماع
عليه منقولا عن كل واحد من المجمعين باعيانهم ومما نعتمد في ان الاجماع طريقا ان يعلم ان المخالف لنا في هذا لا
يخلو من ان يكون معترفا بان الاجماع حجة او مخالفا فيه فان كان مخالفا فيه فلا وجه لسواله عن هذا ومطالبته
بطريق العلم به لان ما لم يثبت كونه حجة فلا وجه للكلام في بيان طريقه وكيفية الوصول الى العلم به
الا ترى ان من لا يقر بالرسول صلى الله عليه وآله ولا يعتقد صدقه لا وجه لمكالمته في الطريق الى معرفة
سننه وشرائعه وكيفية ذلك ولا فائدة في سواله ايانا عن الطريق الى معرفته وان كان معترفا بكونه
حجة فلا بد مع هذا الاعتراف من ان يعترف بحصول الطريق الى العلم به لان ما لا طريق الى معرفته لا يجوز ان
يجعله الله حجة ويتعبد باتباعه وهذا يبين سقوط سوال من يسال عن ذلك فان قال سوالي
صحيح لاني توصلت به الى القدح فيما تدعونه من دلالة الاجماع من حيث اقول انها لو كانت صحيحة وكان
الاجماع حجة لكان الى معرفته طريق فاذا لم يمكنكم ان تبينوا ذلك علم به فساد الدليل ولو سال من
يخالف في النبوة عن الطريق الى معرفة الشرائع على هذا الوجه لكان سواله صحيحا ايضا فيقال له لا بد
لك من الاعتراف بان دليل الاجماع متى ثبت وجب القطع على حصول الطريق الى العلم به ونحن
قد دللنا على ذلك فيجب ان يكون سوالك ساقطا فان قال لم صار قولكم باثبات الاجماع للدليل
الذي تستندون اليه اولى من نفيكم اياه استنادا الى ما اوردته من السوال وهو انه لو كان ثابتا لكان اليه
طريق فيقال له انما صار قولنا اولى لانا اعتمدنا دليلا سليما من الطعن لان ما اوردته من السوال
ليس مما يقدح في الدليل ويوثر فيه واذا سلم الدليل سلم المذهب وعلم ان الاجماع لا بد له من
طريق يعلم به وحصلت انت مستندا الى دعوى مجردة والدعوى لا تقدح فيما ثبت بالدليل
فان قال قائل اذا قلتم ان الاجماع حجة وانه لا يجب ان يكون الاعتبار في حصوله بظهور القول من
الكل فقط وانه قد يحصل الاجماع على الحكم وان لم يظهر فيه القول من كل واحد من المجمعين على
الانفراد فما صورة الاجماع عندكم قيل له الاجماع ينقسم اقساما منها ان يكون اجماعا من
طريق القول وهذا مثل ان يظهر من الكل قول واحد في حكم من الاحكام ومنها ان يكون
اجماعا من طريق الفعل وهذا مثل ان يظهر من الكل قولا وفعلا في حكم الاتفاق على فعل
من الافعال ومنها ان يكون اجماعا من طريق القول والفعل مثل ان يظهر من بعض المجمعين
فعل شيء من الاشياء ويظهر من الباقين القول به ومنها ان يكون اجماعا من طريق الرضا بالفعل
او الاعتقاد له ومنها ان يكون اجماعا من طريق القول والرضا وهو مثل ان يقول بعضهم بالحكم

ويرضا به بعضهم ومنها ان يكون اجماعا من طريق الفعل والرضا مثل ان يستبيح بعضهم الفعل
ويرضى به بعضهم ومنها ان يكون اجماعا من طريق القول والفعل والرضا بهما جميعا فان قال
تقولون ان الاعتبار فيه بالاعتقاد او الرضا قيل له الذي يعتبره شيخنا ابو عبد الله
في هذا الباب هو الاعتقاد والذي يعتبره غيره من اصحابنا هو الرضا والمعنى فيهما متقارب
جميعا فيجب لمن يعتبر الاعتقاد ان يقول ان الرضا سبيله ان يكون تابعا للاعتقاد
اذ لو لم يحصل الاعتقاد لما كان يظهر ما يجري مجرى الرضا حكما وليس ينكر ان الرضا
متى حصل وظهر وجب ان يحكم بحصول الاجماع ومن يعتبر الرضا يقول ان الذي نظهر في
اغلب الاحوال واعمها هو الرضا دون الاعتقاد فيجب ان يكون اعتباره في
حصول الاجماع اولى ولا ينكر ان الاعتقاد متى علم كان معتبرا ويقول ان تمام الدلالة على وجوب
اتباع سبيلهم يقتضي اعتبار الرضا لان الرضا بالشيء اذا حصل منهم كان سبيلا لهم كالقول والفعل
فان قال كيف يعتبر الرضا في حصول اجماعهم والفعل الذي وقع الرضا به لا بد من ان يكون
فعلا لبعضهم وهذا يقتضي ان يكون الرضا لم يحصل من الكل لان الفاعل لذلك الفعل
لم يحصل رضاه به مع كونه احد المجمعين وهذا يقتضي ان الاجماع يتعلق بالرضا والفعل جميعا ولم
يكف الرضا في حصول الاجماع قيل له هذا الالزام [illegible] لان الفاعل للفعل الذي وقع الرضا به لا
يمتنع ان يكون خارجا من جملتهم بان يكون غير بالغ ومن ليس ببالغ فانه يجوز ان يقع منه ما يثبت
به حكم شرعي من طريق الاجماع الا ترى ان من ليس ببالغ لو اخرج زكوة ماله ثم قدرنا ان المجمعين قد
اجمعوا على الرضا بكونه زكوة لكان ذلك ثابتا من طريق الاجماع فان قال ما صورة اجماعهم من
طريق الرضا بالقول والفعل جميعا قيل له صورته ان يعلم من بعضهم الرضا بان يكون القول
بحكم من الاحكام مذهبا له وان يكون متمسكا به وان يعلم من حال بعضهم الرضا بان يكون فاعلا
لبعض الافعال متى حصل سببه المقتضي لفعله فيكون قد حصل الرضا بالقول والفعل
جميعا والله الموفق والهادي والمعين **مسألة** اختلف اهل العلم في كون الاجماع حجة
هل يختص اجماع الصحابة دون من بعدهم او اجماع جميع اهل الاعصار حجة فذهب قوم الى ان الحجة من الاجماع
هي اجماع الصحابة فقط وهم اهل الظاهر وعند عامة العلماء من المتكلمين والفقهاء ان اجماع جميع اهل الاعصار
حجة واحتج القائلون بالمذهب الاول بوجوه منها قول الله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا قالوا فالخطاب في هاتين الايتين انما توجه
الى الصحابة فيجب ان يكونوا مخصوصين بان لا يتفقوا على الخطا وعلى ما يخالف الحق وهذا يقتضي ان
يكون اجماعهم مخصوصا بكونه حجة دون اجماع غيرهم ومنها ان الله تعالى قد اكمل شرائع دينه قبل
وفاة الرسول صلى الله عليه وآله ولهذا قال اليوم اكملت لكم دينكم وكذلك قد وقع النبي صلى
الله عليه والمراد انه جميع ما امرنا باداءه ولذلك قال الا هل قد بلغت والصحابة لا بد من ان يكونوا
قد فهموا جميع ذلك وهذا يقتضي ان لا يبقى من الدين والشريعة ما يظهر الحق فيه باجماع من بعدهم
من التابعين وغيرهم ومنها ان الاجماع لا بد ان يكون مستندا الى نص او توقيف وذلك النص
لا يجوز ان يخفى على الصحابة ويقف له التابعون وذلك يقتضي اجماع الصحابة على موجبه ويمنع

من كون اجماع من بعدهم حجة من حيث ينبئ عن كونه وفقا لا عن نص او توقيف ومنها ان الصحابة
لما كانوا مختصين بادراك زمن الرسول صلى الله عليه وآله ومشاهدته والعلم بمقاصده وفضل
العلم بما نزل من الشرائع وجب ان لا يقع منهم الا ما هو على حد الحق وكذلك وجب ان يكون اجماعهم
حجة وليس هذا سبيل من بعدهم ومنها ان النبي صلى الله عليه وآله قد خص اصحابه بالامر بالاقتدا
بهم دون غيرهم فقال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم والذي يدل على ان اجماع جميع اهل الاعصار
حجة ان ما دل على كون الاجماع حجة من دليلي الآية والخبر لم يخص الصحابة دون غيرهم الا ترى ان ما تضمنته الآية
من الامر باتباع سبيل المؤمنين فانه عام في جميع ما يكون سبيلا للمؤمنين واسم المؤمنين يشمل الصحابة
ومن بعدهم وما تضمنه الخبر من نفي الخطاء عن جماعة الامة يعم الصحابة ومن بعدهم لان هذا الاسم يتناول جميع
المصدقين بالرسول صلى الله عليه وآله من الصحابة وغيرهم وهذا يبين فساد القول بان اجماع الصحابة
الصحابة مخصوص بكونه حجة من حيث منع من يقول الحجة باجماع الامة على الاطلاق ويدل على ان سبيل
اجماع جميع اهل الاعصار سبيل اجماعهم في كونه حجة ولا فصل بين من خص اجماع الصحابة بذلك وبين من خص
به اجماع بعضهم سوى الاعصار يكون الاجماع حجة انما هو باجماع من سبق الى الاسلام قبل الفتح
وانفق وقاتل لان الله تعالى قد خصهم بالمدح واذا كان باطلا بعموم دليل الاجماع فكذلك ما ذهبوا اليه
لا فصل ايضا بين من خص اجماع الصحابة في كونه حجة وبين من خص اجماع التابعين بذلك دون غيرهم وهذا
ظاهر الفساد فان قال قائل انما خصصنا اجماع الصحابة بكونه حجة دون اجماع من بعدهم لان
القائلين بالاجماع لم يختلفوا في كون اجماعهم حجة واختلفوا في اجماع من بعدهم فصار له وما في هذا ما يمنع
من كون اجماع من بعدهم حجة اذا دل الدليل عليه واذا كان الدليل المثبت للاجماع لم يفصل بين اجماعهم
واجماع غيرهم والمحق هو من يفصل بينهما فان قال دليل الآية يقتضي صحة اجماع الصحابة دون من
بعدهم لانا اذا اعتبرنا اجماعهم يكون قد علقنا الحكم بجماعة المؤمنين واذا اعتبرنا اجماع من بعدهم يكون
قد علقناه ببعض المؤمنين قيل له قد بينا فيما تقدم ان دلالة الآية تقتضي اعتبار المؤمنين
في كل عصر من حيث علمنا ان المقصد بها اثبات الاجماع حجة على الاطلاق ولا تخصيص في الامر باتباع
سبيل المؤمنين بل هو متوجه الى المكلفين في كل زمان وكذلك لا تخصيص في معنى الخبرين كما
ذكرناه ان ظاهر اطلاق لفظ المؤمنين ولفظ الامة انما يفيد الموجودين منهم في كل زمان لا من ليس
بموجود ممن تقدم او تأخر وجوده الا ترى ان قول القائل يوم قيل اجمعوا على كذا وانه يصرف
الى من وجد منهم في الزمان دون من ليس بموجود لانا قد علمنا ان هذا الاطلاق متى قصد به من
اتفقوا عليه في الزمان كان حقيقة وان لم يعلم حال من تقدم منهم فيه ولو كان حقيقة ان
يطلق على من وجد وتقدم وجب ان لا يكون حقيقة اذا لم يعلم حالهم فاما كون من لم يوجد
بعد غير معتبر في ذلك فلا اشكال فيه وكذلك قولهم تمسك بسبيل بني تميم وبافعالهم لان
سبيلهم انما يتناول اما وجد من افعالهم واقوالهم وما هو في حكم الموجود كما يتناولوا بعضنا
بعضا واما ما يقتضي منا فان هذا الاسم لا يتناوله الا مجازا فان قيل هذا يقتضي ان
يسوغ مخالفة الاجماع المتقدم فالجواب انه لا يقتضي ذلك لان ما تقدم من اجماعهم على
الحكم واستقر سبيلهم فيه قد صار حجة ولا يجوز تغير كونها حجة من بعد والجواب
عن تعلقهم بالآيتين من وجوه منها ان قولهم ان المراد به الصحابة دون غيرهم غير مسلم لان
ظاهر كل واحدة من الآيتين متوجه الى جميع الامة ومنها انه لا دلالة في واحدة منهما على نفي
الاجماع لان مدح الله الامة بما مدحها به في هاتين الآيتين ووصفه اياها بما وصفها

به لا يدل على نفي الخطاء عنها وعلى ان اجماعها ... الا انه لا يمتنع ... المذكورين في الآيتين ادنى من
وقوع الصغائر منهم واجماعهم على الخطا الذي هو من جملة الصغائر ووصفهم بانهم شهداء الله انما يقتضي
كونهم عدولا من حيث كانوا يشهدون على ما يتعلق بالاحكام في هذا الباب وانه انما يقتضي كونهم عدولا
في الحال التي هي حال اقامة الشهادة وهي الآخرة ولا يوجب كونهم عدولا في الدنيا لان الشاهد
انما يجب كونه عدلا في حال اداء الشهادة لا في وقت تحملها وهذه الجملة تبين سقوط تعلق من
يتعلق بهاتين الآيتين في اثبات الاجماع ومنها انهما لو دلتا على اثبات الاجماع لما كان فيهما تخصيص
اجماع الصحابة دون سائر الامة ومنها انهما لو دلتا على كون اجماع الصحابة حجة لكان يقتضي ان المراد
بها الصحابة دون سائر الامة بما يمنع ذلك من ثبوت اجماع سائر اهل الاعصار فانما بيناه من دليلي الآية
والخبر والجواب عن الثاني ان ما ذكروه من اكمال الله تعالى لدينه في زمن الرسول صلى الله عليه وآله
مراد بجميع ما امر الله به فانه مشتمل على بيان الاحكام وبيان الادلة واذا كان ذلك كذلك لا يمتنع ان يكون في
جملة تلك الادلة الادلة ما لم يطلع جميع الصحابة فيه وانما يستدل به ويتأمله بعضهم ولا يقع منهم
الاتفاق على موجبه لان الذهاب عن الدليل وموجبه انما لا يجوز على جماعتهم فاما بعضهم فلا يمتنع ذلك
منهم ويجوز ان ينظر التابعون على النظر فيه فيجمعوا على موجبه والجواب عن الثالث فانه يرد
بما بيناه اذا سلمنا ما ادعوه من ان الاجماع لا يقع الا عن نص او توقيف وان كان الصحيح خلافه عندنا
اذ لا يمتنع وقوعه عن استنباط واجتهاد كما يقع عن نص او توقيف والجواب مع تسليم هذه
الدعوى انه ليس يجب ان يتفق الصحابة على موجب كل نص وتوقيف ظاهر فيما بينهم اذ لا يمتنع
ان ينظر فيه بعضهم ويغفله بعضهم ويجوز ان يعملوا ايضا ترك النظر فيه لفقد الحاجة في ذلك الوقت
مدلوله من الحكم ثم تمس حاجة التابعين اليه فيشرعوا الى النظر في دليله ويتفقوا عليه وقد سقط بما
بيناه قولهم ان التابعين لا يجوز ان يكون قد نبهوا على نص لم يعرفه الصحابة لانا قد بينا ان الاجماع قد يقع عما
ليس بنص من الاستنباط والاجتهاد ايضا وبينا ان ظهور النص فيما بين الصحابة وعلمهم به لا يوجب
اتفاقهم على تأمله واجماعهم على القول بموجبه وايضا فان من خالفنا في هذه المسألة لا يمتنع من القول
بان الحكم قد يثبت بدلالة النص كما يثبت بصريحه وهذا يبين ان ظهور النص الذي يثبت الحكم بدلالته لا بصريحه
لا يجب وقوف جميع الصحابة عليه بل لا يمتنع ان يستدل به بعضهم دون جماعتهم وان يتفق جماعة التابعين النظر
فيه والاستدلال به فيجمعوا على مقتضاه من الحكم والجواب عن الرابع ان اختصاص الصحابة بما
اختصوا به من مشاهدة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والعلم بكثير من مقاصده لا يجوز ان
يكون طريقا الى كون اجماعهم حجة لان ذلك لا يوجب نفي الخطا عنهم ولا يدل على كون جميع ما اتفقوا
عليه حقا ولو كان الاعتبار في كون الاجماع حجة بما ذكروه لوجب ان لا يعتبر اتفاق الصحابة في كون
الاجماع حجة اذ قد عرفنا ان فيهم من لم يبلغ درجة اعيانهم ومتقدميهم في معرفة ما ذكروه من
الاحوال فكان يجب ان يكون الاعتبار في باب الحجة باجماع الاعيان منهم الذين قد اختصوا بتلك
الاحوال وان لا يعتد بخلاف الباقين الذين لا يجرون مجراهم وفي فساد هذا دلالة على بطلان ما
اعتمدوه في باب الاجماع وكونه حجة والجواب عن الخامس من وجوه منها ان
الخبر لو دل على ان قولهم حجة لكان انما يدل على ان قول كل واحد منهم على الانفراد حجة وهذا يمنع
من القول بان الحجة هي اجماع جماعتهم ومنها ان المراد بالخبر ان قول كل واحد منهم اريد
بالخبر حجة على العوام الذين فرضهم الرجوع الى العلماء وان من اقتدى من ... بايهم كان فقد

اهل ذلك وبحوز ايضا ان يكون المراد بذلك تقليد الصحابة جائز وسنشرح الكلام في هذا الباب
وبين انه لا يجوز ان يكون المراد بالخبر غير ما ذكرناه عند ذكر الكلام في ان تقليد العالم للصحابة لا يجوز
ومنها ان هذا الخبر لو دل على ان اجماع الصحابة حجة لما منع من كون اجماع سائر اهل العصر حجة ايضا
اذ دل دليل عليه وقد دللنا على ذلك واوضحنا الكلام فيه **مسألة** اختلف اهل
العلم في الاجماع اذا حصل بعد الخلاف هل يزيل حكمه او يكون حكمه باقيا وصورة المسألة ان الصدر
الاول اذا اختلفوا في مسألة على قولين ثم اجمع اهل العصر الثاني على احدهما هل يزيل ذلك حكم
القول الاخر ويبطله او لا يزيله فذهب بعضهم الى ان حكم الخلاف يكون باقيا لا يؤثر فيه اجماع اهل العصر
الثاني على الاخر وهو قول بعض اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه واصحاب الشافعي والصيرفي منهم
ومنهم من يقول ان اهل العصر الثاني لا يقع منهم الاجماع على احدهما بعد تقدم الخلاف وذهب بعضهم
الى ان حصول الاجماع على احد القولين يبطل القول الاخر ويزيل حكمه والى هذا ذهب كثير من اصحاب ابي حنيفة
واصحاب الشافعي وبه قال ابو العباس بن سريج ومن تبعه وهو قول شيخنا ابي علي وابي هاشم وابي الحسن
الكرخي وهو الذي نصره شيخنا ابو عبد الله وحكى رحمه الله عن ابي حنيفة ان بيع امهات الاولاد لا ينقض
به حكم الحاكم وحكى عن محمد رحمه الله انه ينقض به حكم الحاكم **قال** وقول ابي حنيفة انه يجوز حكم الخلاف
بعد الاجماع على احد القولين وعلى ان قوله مخالف لقول محمد في هذا الباب اذ امتنع ان يكون قد
اعتبر في المنع من نقض حكم الحاكم به ان كان القول بالمنع من بيعهن مجمعا عليه وقوع الشبهة في
هذا الاجماع من حيث اختلف فيه فجعله كالمنحط عن رتبة الاجماع الذي لا خلاف فيه ومحمد اجراه مجرى
سائر الاجماعات **واحتج** القائلون بالمذهب الاول بوجوه منها ان الصحابة اذا اختلفت في
المسألة على قولين فقد حصل الاجماع **منهم** على ان كل واحد منهما يسوغ القول به فاذا اجمع
التابعون على احدهما لم يجز ان يبطل اجماع الصحابة باجماعهم اذ ليس اجماعهم باولى من اجماع الصحابة فاذا
كان اجماعهما قد تقدم واستقر حكمه وجب القطع على ان الاجماع الذي يحدث من بعد لا يؤثر فيه ولو
صار الاجماع الثاني بان يكون مؤثرا في الاجماع الاول معترضا عليه باولى من ان يكون الاجماع الاول مؤثرا
في الثاني ومانعا من حكمه ومنها ان الاجماع الثاني لو حرم القول الاخر عند حصوله ودل على بطلانه
لوجب ان يحرمه من قبل ويدل على كونه باطلا فيما تقدم فاذا لم يدل على بطلانه فيما قبل لم يدل ايضا
على بطلانه عند حصوله ومنها ان القول الذي حصل الاجماع من التابعين عليه فانه لا يصح الاجماع
فيه ما بقي من القائلين بالقول الاخر واحد وهذا يقتضي ان يكون موته هو الموجب للاجماع
على القول الاخر وقد علمنا ان الموت لا حظ له في حصول الاجماع وثبوته فكل قول يؤدي اليه
يجب فساده ومنها ان الاجماع على احد القولين لو رفع حكم القول الاخر لوجب ان يكون ناسخا
له والنسخ لا يجوز وقوعه بعد انقطاع الوحي ومنها ان الله تعالى قد امر عند وقوع التنازع
والاختلاف في القول برده الى الكتاب والسنة ولم يحل بذلك على الاجماع فاذا وقع الخلاف في
المسألة على قولين وجب ان يكون من حكم كل واحد منهما ان يرد الى الكتاب والسنة
ابدا والا يسقط احدهما لمكان الاجماع على الاخر ومنها ان الصحابة اذا قالت في المسألة بقولين
فلا بد من ان يكون على كل واحد منهما دليل فحصول الاجماع على احدهما لا يجوز ان يبطل الاخر
مع قيام دليله ما لم يرد النسخ عليه لانه لو جاز كونه باطلا مع قيام دليله من بعد لجاز ذلك
من قبل ومنها ان كل واحد من القولين لما اختلف الصحابة فيهما كانا شرعيين فلا يجوز خروج

واحد منهما من كونه شرعيا الا بنسخ يرد عليه ومنها ان القول الذي اجمع التابعون عليه لو منا
لو كان له مزية يقتضي ترجيحه على الاخر لكانت الصحابة بها اولى فكانوا يجمعون على هذا القول كما
اجمع التابعون عليه وهذا يوجب ان اسقاط القول بترجيحه عليه لا يجوز ومنها ان الصحابة
اجمعت لما اختلفت في بيع امهات الاولاد ولم ينكر احد الفريقين على الاخر قوله في ذلك فانها
لم تشرع جواز القول بهما الى شخص مخصوص ولا الى وقت مخصوص فيجب ان يكون الاجماع على
المنع من بيعهن لا يزيل القول الاخر ولا يبطله ومنها ان اجماع اهل العصر الثاني على احد القولين
لو ابطل القول الاخر لكان اجماع اهل العصر الثالث يثبته اذ لا يمكن ان يقال انه يبطل باجماع
اهل العصر الثاني على خلافه ولم يثبت باجماع اهل العصر الثالث عليه اذ ليس احد الاجماعين
باولى من الاخر وهذا يوجب ان يكون حكم الخلاف باقيا والذي يدل على ان الاجماع على احد القولين
يبطل القول الاخر ويزيله ان ما دل على كون الاجماع حجة وما نهى من مخالفته من دليلي
الاية والخبر على ما بيناه لم يخصص اجماعا من اجماع ولم يفصل في ذلك بين الاجماع المبتدا وبين
الاجماع الواقع بعد الخلاف وهذا يبين ان الاجماع متى حصل على قول من الاقوال بطل خلافه ولم يجز
مخالفة المجمعين فيه **فان قال قائل** اذا كانت الاية انما دلت على ان الحجة هي سبيل جميع
المؤمنين والخبر انما دل على ان الصواب هو قول كل الامة والاجماع الذي يحصل من التابعين على احد
القولين لا يمكن ان يقال فيه انه سبيل جماعة المؤمنين وكذلك لا يجوز ان يقال انه قول لكل الامة لان
بعض الصحابة اذا كانوا قد قالوا بالقول الذي وقع اجماع التابعين على خلافه لم يجز ان يوصف ما
اجمعوا عليه بانه قول لكل الامة **قيل له** قد عرفنا فيما تقدم ما هو جواب عن هذا وهو انه قد ثبت ان
المقصد بالاية والخبر اثبات كون الاجماع حجة في كل زمان كالكتاب والسنة المقطوع عليها
وان كونه حجة لا يختص بزمان دون زمان وعصر دون عصر كما ان كون الكتاب حجة لا يختص بذلك
ويجري ذلك في الاجماع مجرى قول الله تعالى في وصف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وما ينطق عن الهوى
في انه لما كان المقصد به اثبات قوله فيما يؤديه عن الله تعالى حجة وجب حمل قوله على انه حجة في كل
زمان ولا يجوز ان يحمل على كونه حجة في وقت مخصوص واذا ثبت هذا وجب القطع على ان
المعتبر في كون الاجماع حجة هو اجماع المؤمنين او الامة في كل زمان وعصر اذ لا يمكن مع ما قدمناه سوى
ذلك لانا متى اعتبرنا في الاجماع امرا سوى اهل كل عصر وزمان اعتبرنا حال من تقدم فيخرج اجماع الامة عن
كونه حجة في كل زمان واذا ثبت هذا وجب ان لا يعتبر مع حصول الاجماع في عصر من الاعصار الخلاف
المتقدم وايضا فان ظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على خطأ يقتضي اجماع
اهل كل زمان لان الاجماع على السواد الظاهر فان حقيقته تتناول اجماع المجمعين عليه في وقت
واحد دون الاوقات المتفرقة الا ترى ان قول القائل اجمع القوم على الاكل او الحرب او ما يجري
مجرى ذلك فانه انما يفيد اجتماعهم عليه في وقت واحد ولا يعقل من هذا الاطلاق دخول من تقدم
ثم حصل منه ذلك الفعل فيه وهذا يقتضي ان يكون ظاهر الخبر نافيا للخطأ عما تجمع الامة عليه
في كل عصر ولا يمكن القدح فيما ذكرناه بان الخبر ورد بلفظ الامة وهذا لفظ عام وليس هكذا
قولهم اجمع القوم على الاكل او ما يجري مجراه لان الغرض بما اوردناه ان ليس الاجماع على
الفعل يفيد ظاهره وقوع الفعل في زمان واحد سواء اضيف

... الا ترى انه لا فرق في هذا الباب بين ان يقول جميع الناس
او اجمع المومنون واجتمع العلماء على الفعل وبين ان يقول اجمع القول عليه فبان بهذا
الزيادة لا تقدح فيما قلناه وهكذا الكلام في دليل الاية لان ما اجمع عليه المومنون في كل عصر ما
سلكوا عليه الوصف بانه سبيل المومنين على الاطلاق فيجب ان يكون هو المراد بالاية وان لم
يعتبر قول من بعدهم من المومنين وساير الامة على سبيل الاختلاف فيما بينهم فان قال فيجب
على هذا ان يكون اجماع اهل العصر الثالث على خلاف ما اجمع عليه اهل العصر الثاني حجة
ايضا وذلك يقتضي بطلان الاجماع الاول بالاجماع الثاني قيل له قد علمنا بالدليل ان ذلك
لا يقع واذا كان الدليل قد امن من وقوع الاجماع المستقبل مخالفا للاجماع الماضي سقط
سوالك فان قال لم لا يجوز ان يكون المراد بالاية والخبر الاجماع الذي لم يتقدمه الخلاف قيل
له لما بيناه من دلالة كل واحد منهما على كون الاجماع الذي حجة مطلقة لا تخصيص فيها فكما
ان الاية دالة على ان قول الرسول صلى الله عليه واله حجة مطلقة لا تخصيص فيها فان قال اذا اختلف
الصحابة في المسألة على قولين فقد تضمن اجماعها على جواز كلا القولين فهو ايضا حجة يجب اتباعها
ولا يجوز مخالفتها قيل له الاجماع اذا كان ثابتا على جواز التمسك بكل واحد من القولين المختلفين
لا على سبيل التخيير فانه انما نسوغ الاجتهاد فيهما اذا كان الحاصل من هذا الاجماع والمستفاد
منه انما هو جواز الاجتهاد فيهما وقد ثبت ان جواز الاجتهاد مشروط بانتفاء دليل قاطع
على خلاف موجبه فمتى حصل الاجماع على احد القولين لم يسع الاجتهاد في القول الاخر لبطلان
شرطه يبين صحة هذا انه لا خلاف بين القايلين بالاجماع والاجتهاد ان الاجماع متى حصل على قول
من الاقوال بطل حكم الاجتهاد فيما خالفه والجواب عن اول ما تعلق به المخالفون ان
كل واحد من القولين وان كان سايغا قبل حصول الاجماع على احدهما فان الاخر يبطل بالاجماع
على خلافه من حيث كان دليلا قاطعا قد ساوى قولا معينا كان من غاب عن رسول الله صلى
الله عليه واله واجتهد في قول من الاقوال واجتهد غيره في قول اخر لكان كل واحد منهما سايغا
ثم لو حصل النص من رسول الله صلى الله عليه واله على احدهما لبطل الاخر وحيث كان نصه
دليلا قاطعا قد ساوى قولا معينا وقولهم ان الاجماع قد كان اقتضى جواز كل واحد منهما فيجب
ان يبطل الجواز فانه يبطل بما اوردناه لان الاجماع وغيره من الادلة قد اقتضى كون كل من قولي المجتهدين
في حال الغيبة عن رسول الله صلى الله عليه واله جايزا ثم لم يجب ان يستمر هذا الجواز مع النص
على احدهما ووجه اخر وهو ان قولهم ان الصحابة كانت مجمعة على جواز كل واحد منهما بشرط
الاجتهاد فانه مسلم ولكن لا دليل فيه على موضع الخلاف لان التابعين اذا اجمعوا على القول
الاخر بطل حكم الاجتهاد واذا بطل ذلك انتفى الشرط الذي كان يجوز الصحابة له متعلقا
به فان قال لم قلتم ان جواز القول بكل واحد منهما كان مشروطا بالاجتهاد قيل
له السايل عن الشبهة التي حكيناها بل المخالف في هذه المسألة لا بد من ان
يكون قايلا بالاجتهاد لان من يذهب الى ان الحق من مسايل الخلاف في واحد لا يمكنه
ان يقول ان الصحابة اذا اختلفت في قولين فقد اجمعت على جواز كل واحد منهما وعنده
ان احدهما باطل لا محالة لانه يودي الى اجماعهم على جواز الخطا ولا يصح خلافه

ايضا في المسألة لانه ان كان يعتقد ان الحق في كل واحد منهما وان الاخر باطل لزمه ان يقول ان
وقوع الاجماع على احدهما ينكشف الحال في بطلان الاخر وهذا امنع من الخلاف في المسألة ولا
يمكنه ان ينفصل عن هذا بان يقول اني ان كنت اذهب الى ان الحق واحد فاني لا اعين ذلك
واذا لم اعينه سوغت الاجتهاد فيهما ابدا كما سوغته في الابتدا لانه يلزمه ان يعين الحق
منهما بوقوع الاجماع عليه كما يلزمه ان يعينه اذا ورد النص في احدهما على انه اذا سوغ الاجتهاد
فيهما فلا بد من ان يقول ان المجتهد معذور وهذا لا بد معه من القول بان كل واحد منهما تسوغ فيه
القول به بشرط الاجتهاد واذا ثبتت هذه الجملة صح ان السايل عن هذا السوال لا بد ان يكون
قايلا بالاجتهاد على ما نقوله لئلا يكون قد نسب الى الصحابة الاجماع على تجويز ما هو خطا
واذا ثبت هذا وصح باجماع القايلين بالاجتهاد والاجماع ان من شرط الاجتهاد ان لا يكون الاجماع
مخالفا لما يقتضيه وحاصلا على خلافه وجب ان يكون عند حصول الاجماع على احد القولين
قد زال الشرط الذي كان يجوز الصحابة للقول الاخر متعلقا به وذلك يبطل تناول الاجماع المتقدم
لجوازه وهذا ايضا كاجتهاد من غاب عن الرسول صلى الله عليه واله لانه لما كان جوازه
مشروطا بفقد النص على خلافه بطل ذلك الجواز عند ورود النص لانتفاء شرطه وهذا بين
والجواب عن الثاني انه فاسد من وجوه منها انا قد بينا ان جواز القول الذي
حصل الاجماع عليه من التابعين على خلافه وكان مشروطا بان يكون الحال حال الاجتهاد لا ان
حصول الاجماع قد نفى هذا الشرط وهذا يوجب ان يكون حصوله مزيلا له في وقته لا بقاء شرط الجواز
ولا يحرم ما تقدم لحصول الشرط ومقارنته وهذا بين سقوط قولهم انه كان يجب ان يكشف عن
كونه محرما في الابتدا لانا قد بينا الفرق بين ما تقدم منه وبين ما صادف حصول الاجماع ه
ومنها ان ما ذكروه قايم في قول المجتهد الغايب عن الرسول صلى الله عليه واله اذا ورد النص
على خلافه الا ترى ان وروده يحرم ذلك القول في الوقت ولا يحرمه فيما قبل ه ومنها ان النسخ
يرفع الحكم الذي ورد عليه في الوقت ولا يرفع ما تقدم منه ومنها ان تحريم ما تقدم محال
لان رجوع التكليف لا المنقضي يستحيل تحريمه والجواب عن الثالث ان الاجماع على
احد القولين لا يحصل الا بعد موت من مات وانما يحصل التمسك الكل به وان كان يتمسك الكل به انما
حصل عند موت من مات من القايلين بالقول الاخر وهذا غير ممتنع لان الاجماع متعلق بتمسك
الجماعة بالقول الاخر بعد موت من مات والجواب عن الرابع انا قد بينا ان سوغ القول
الاخر كان مشروطا بشرط يوجب زواله سقوطه وان الاجماع على القول الاخر اقتضى زواله
وما يجري هذا المجرى لا يكون نسخا الا ترى ان سقوط العبادات بالعجز والموانع لا يكون نسخا
لما كان التعبد بها مشروطا بانتفا العجز والموانع على ان المخالف ان اراد بما ذكره ان يكون هناك
يكون معنى النسخ قد حصل فيه فان كتبه الينا وان اراد اطلاق هذه العبارة فالعبارات
لا يوثر اطلاقها والامتناع منها في المعاني وقد بينا الوجه الذي يمنع من وصف ذلك
بالنسخ والجواب عن الخامس ان الله تعالى انما امر بالرد الى الكتاب والسنة
عند الاختلاف والتنازع واذا حصل الاجماع على احد القولين فالاختلاف زايل في ذلك

الحالة واذا كان الامر كذلك فالاية لم يتناوله موضع الخلاف فان قيل الخلاف قائم لانا نقول
بجواز القول الاخر فالجواب انه لا شبهة في ان عند حصول الاجماع من التابعين على
القول الاخر كان الخلاف زايلا وظاهر الاية انما تقتضي رد المختلف فيه الى الكتاب والسنة
واذا كان هذا القول قد خرج بحصول الاجماع على الاخر عن كونه مختلفا فيه ثبت ان الاية
لم تتناوله وانتم انما تثبتون جوازه بالقطع فيه على ان الاية متناولة له فاذا ثبت ان الامر
بخلافه بطل ما تعلقتم به والجواب عن السادس ان الدليل على القول الاخر قد بينا
انه كان مشروطا بان لا يحصل الاجماع على خلافه واذا حصل ذلك بطل الدليل عليه كما ان الغايب
عن الرسول صلى الله عليه وآله لما كان دليل القول الذي قال به مشروطا بان لا يرد النص
على خلافه وجب بطلانه عند ورود النص والجواب عن السابع ان القول الاخر الذي
وقع الاجماع على خلافه انما كان شرعيا بشرط تعلق الاجتهاد به واذا زال حكم الاجتهاد
بطل كونه شرعيا كقول المجتهد وهو غايب عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
اذا ورد النص بخلافه وكالقولين اذا اختلفت الصحابة فيهما ثم اجمعت على احدهما وكقول
المجتهد منا اذا ادى اجتهاده الى خلافه ولم يكن في الوقت من يقول به من المجتهدين ۵
والجواب عن الثامن ان احد القولين لا يمتنع ان يجمع التابعون عليه دون الاخر لان الذي
اجتهادهم اليه وان لم يكن له في نفسه مزية على الاخر لان مسايل الاجتهاد لا يراعى فيها المزايا
في انفسها وانما يراعى غلبة الظن بحسب الامارات ولا يمتنع ان يقتضي بعض الامارات قوة
الظن لواحد منا لا يقتضيه الاخر ونحن انما يلزمنا اتباع المجمعين فيما اجمعوا عليه دون ان
نعتبر الوجه الذي اعتبروه في القول ولو كان للقول الذي اجمع التابعون عليه مزية
على القول الاخر لم يمتنع ان يذهب تلك المزية على بعض الصحابة ويقف عليها التابعون
والجواب عن التاسع ان جواز القول ببيع امهات الاولاد على طريق المذهب
لا بد من ان يكون مشروطا بالاجتهاد على ما بينا القول فيه وهذا يسقط قولهم ان هذا
الخلاف لا بد من ان يكون مستمرا والجواب عن العاشر ان الدلالة قد دلت على ان اهل
العصر الثالث لا يجمعون على القول الذي اجمع التابعون على خلافه وان ذلك لا يقع واذا
كان الدليل قد امننا من وقوعه سقطت هذه الشبهة واختلف شيوخنا فيما
به نعلم ان اهل العصر الثاني لا يجمعون على خلاف ما اجمع عليه اهل العصر الاول فالذي يقوله
شيخنا ابو علي في هذا الباب ان دليل الاجماع لما دل على كونه حجة وان مخالفته غير جايزة
وجب القطع على ان الاجماع الثاني لا يقع مخالفا لان تجويز ذلك يمنع من كون الاول حجة لا
يرى انا لو جوزنا ذلك لكان اذا حصل الاجماع على حكم من الاحكام ثم ظهر مخالف فيه ان لا نأمن
خلافه لتجويزنا حصول الاجماع ثانيا على قوله وهذا يمنع من استقرار حجة الاجماع على ما
بيناه والذي يقوله شيخنا ابو عبد الله في هذا الباب انا بالاجماع علمنا ان الاجماع الثاني
لا يقع مخالفا للاجماع الاول لان القائلين بالاجماع قد اجمعوا على هذا ولولا هذا لجوزنا ذلك
فكان يكون الاجماع الثاني بمنزلة الناسخ للاجماع الاول واما القول الذي يدل على فساد
قول من يذهب من مخالفينا الى ان اجماع التابعين لا يقع على احد القولين الذين اختلف

الصحابة فيهما انا متى علمنا ان الاجماع على قول من الاقوال مبتدا امكن ان نعلم ايضا ان الاجماع
عليه بعد تقدم الخلاف فيه وكذلك المنع من بيع امهات الاولاد واذا جاز اتفاق الصحابة
على القول بعد اختلافهم كاتفاقهم على قتال اهل الردة بعد اختلافهم فيه وغير ذلك فلم لا يجوز مثله
في التابعين فان قال قايل اذا لم تجوزوا وقوع الاجماع مخالفا للاجماع المتقدم فهل تجوزوا
وقوع الخلاف بعد الاجماع قيل له يجوز وقوع ذلك ولكن لا يعتد به ويجري قول من يخالف الاجماع
مجرى ساير المحرمات ۵ **مسئلة** اختلف اهل العلم في ان كون الاجماع حجة هل هو
مشروط بانقراض العصر عصر المجمعين او غير مشروط بذلك فذهب بعضهم الى انه مشروط
بانقراض العصر وهو قول طايفة من اصحاب الشافعي وغيرهم وعند شيوخنا المتكلمين وجماعة
من الفقهاء ان الاجماع اذا حصل كان حجة ولا يعتبر في ذلك انقراض العصر وهو الذي نصره شيخنا
ابو عبد الله وقد قال ابو علي في الاجماع الذي يكون طريق العلم به انتشار القول وظهوره
وان لا يحكى عن احد انه خالف فيه ان ذلك يراعى فيه انقراض العصر وليس هذا القول من القول
الاول في شيء ولا هو مخالف لما حكيناه ثانيا عن شيوخنا لان غرضه بما ذكره ان الاجماع
الحاصل على هذا الحد لا يعلم الا وقد انقرض العصر فيصح حينئذ ان لا مخالف فيه اذ لو كان في
الجماعة من خالف لعلمنا انقراض العصر ولظهر ذلك من طريق النقل وقبل انقراض العصر يجوز
ان لا يحكى ذلك فينقل وهذه المسئلة تتبين الكلام فيها واحتج القايلون بالمذهب الاول
بوجوه منها ان اجماع المجمعين انما يكون حجة على غيرهم ولا يكون حجة عليهم ومن المعهود ذلك
كان الواحد لا يكون قوله حجة على نفسه اذ له الرجوع عما اختاره من طريق الاجتهاد وانما
يكون حجة على غيره فاذا ثبت هذا فلبعضهم ان يرجع عما وافق سايرهم عليه وانما لا يجوز لاهل
العصر الثاني ان يخالفوا جماعتهم فيما اجمعوا عليه وهذا يبين ان حجة الاجماع انما تستقر عند
انقراض العصر ومنها انه لو لم يكن انقراض العصر معتبرا في ذلك لوجب اذا اختلفت
الصحابة في مسئلة على قولين ان لا يصح الاجماع على احدهما لان ذلك يقتضي بطلان الاجماع الاول
وهو اجماعهم على جواز القول بكل واحد منهما فاذا صح ان الاجماع على احد القولين يكون حجة
ثبت ان الاول لم يكن حجة من حيث لم ينقرض عصر المجمعين بان يكون قد بقي من القايلين بالقول
الذي وقع اجماع التابعين عليه واحد ومنها ان الاجماع لا يستقر ما لم ينقرض العصر حتى يجوز
ان يكون في الجماعة من يخالف الباقين ولم يظهر خلافه لقرب العهد فاذا انقرض العصر انكشف
الامر فيه واستقر الاجماع ومنها انه لو لم يكن انقراض العصر شرطا في ذلك لكان متى خالف
الجماعة واحد ثم مات لكان اتفاقهم على ذلك القول يكون حجة عند موته ولو صح كونه حجة
بعد موته لوجب كونه حجة قبل موته اذ الموت لا يؤثر في هذا الباب ولان القايلين بذلك
القول بعد موته هم القايلون به قبل موته فكان يجب ان لا يعتبر حكمه في كونه حجة وفي
افساد هذا دلالة على ان القول المجمع عليه انما يصير حجة بانقراض العصر ومنها
ان الاتفاق عندما حصل في ايام ابي بكر على وجوب التسوية في العطاء ثم خالف عمر في
ذلك وانما ساغ له ان يخالف فيه لان العصر لم يكن قد انقرض اذ لو لم يكن ذلك شرطا على

ما ذهب اليه لكان قد خالف الاجماع ومنها ان عبيدة السلماني روى عن علي عليه السلام انه قال
كان رأيي ورأي عمر في امهات الاولاد ان لا يبعن ثم رأيت بيعهن قالوا وانما جاز ان يرى ذلك ويخالف
الاتفاق الذي كان بينهم لان العصر لم يكن قد انقرض والذي يدل على صحة القول الثاني ان ما دل على كون الاجماع
حجة من الآية والخبر انما اقتضى تعلق الحجة به فقط فمتى حصل وجب كونه حجة انقرض العصر او لم ينقرض
الا ترى ان الآية انما دلت على ان سبيل المؤمنين حجة يجب اتباعها وكون المجمع عليه سبيلا للمؤمنين لا
يفتقر الى انقراض العصر والخبر انما دل على ان اجماع الامة صواب وحجة من الوجه الذي بيناه وحصول
اجماعها لا يتعلق بانقراض العصر ولا فصل بين من شرط في ذلك انقراض العصر وبين من شرط انقراض عصرين
فيقول الاجماع انما يكون حجة اذا انقرض عليه عصر الصحابة والتابعين فاذا كان هذا فاسدا من حيث
لم يقتضه دليل الاجماع ولا دل عليه دليل آخر فكذلك القول في انقراض عصر المجمعين فان قال
قايل لسنا نقول ان الحجة تتعلق بانقراض العصر وانما نقول انها تتعلق بالاجماع وانقراض العصر
شرط فيه قيل له اثبات الشرط في الاحكام يحتاج الى دليل ويجب ان يكون تأثيره فيما هو شرط
فيه معقولا وقد بينا انه لا دليل على ذلك ولا تأثير له ايضا في الحكم الذي هو كون الاجماع حجة
الا ترى ان انقراض العصر ان يحصل ولا اجماع لم يكن حجة ومتى حصل الاجماع تعلقت الحجة به فاعتبار
انقراض العصر لا وجه له فان قال اذا لم ينقرض العصر جوز في بعضهم ان يكون متوقفا في القول ناظرا
في طرق الاجتهاد وانما يتحقق القطع على القول بعد انقراض العصر قيل له اذا جوز هذا
لم يكن الاجماع قد وقع على القول وانما يكون الاجماع حجة اذا حصل واستقر وكلامنا
انما هو في القول الذي قد علم اجماع الكل عليه وهذا يسقط ما سألت عنه ويدل على ذلك
ايضا انه لو وجب اعتبار انقراض العصر لادى ذلك الى ان لا يكون الاجماع حجة ابدا اذ لا يمتنع
ان يحصل في اواخر ايام الصحابة من يجتهد معهم من التابعين فيكون معتبرا في اجماع الصدر الاول
فلا يكون القول الذي اجمعت الصحابة عليه حجة فاذا انقرض الصحابة لم يكن ذلك القول حجة حتى
ينقرض عصر التابعين ولا يمتنع ان لا ينقرض عصرهم حتى يلحقهم من تابعي التابعين من يعتد به في
الاجماع معهم فيحتاج الى اعتبار انقراض عصرهم ايضا وكذلك القول فيمن بعد فلا يستقر كون
الاجماع حجة ابدا وفي فساد هذا دليل على بطلان من يعتبر انقراض العصر ولا يمكن ان يقلح في
هذا الدليل بان يقال انا لا نجوز للتابعي ان يجتهد مع الصحابة ولا نعتد بخلافه معهم لان دليل
الاجماع يقتضي فساده وسنبين الكلام فيه فيما بعد ويدل على فساد هذا القول ايضا انه
لو كان انقراض العصر شرطا في ذلك لوجب ان لا يصح من التابعين ان يحتجوا في المسألة باجماع
الصحابة وقد بقي واحد منهم والحال ظاهر في احتجاج التابعين باجماع الصحابة مع بقاء من بقي منهم
والجواب عن الوجه الاول ان الاجماع اذا حصل كان حجة على المجمعين وعلى غيرهم فكما لا يجوز لمن
بعدهم ان يخالفهم فيه فكذلك لا يجوز لبعضهم ان يخالف الباقين ويرجع عنه وقولهم ان المجمعين لا يجوز
ان يكونوا حجة على انفسهم فانه فاسد لان دليل الاجماع قد دل على انه متى انعقد كان حجة
فالمجمعون وغيرهم سواء في هذا الباب وقولهم ان قول الانسان لا يكون حجة على نفسه فانه
فاسد ايضا لان ما شرعه الرسول صلى الله عليه وآله شرعا مطلقا ولم يكن فيه تخصيص
فانه يكون حجة عليه كما يكون حجة على غيره ويلزمه التمسك به كما يلزم غيره ولا يعترض

هذا قولهم ان قول الرسول صلى الله عليه وآله لا يصير حجة ايضا مقطوعا عليها الا بعد موته من حيث
يجوز ورود النسخ عليه لان القول بان ما يقوله الرسول صلى الله عليه وآله ويفرده شرعا ليس بحجة
ظاهر الفساد عظيم الخطأ اذ المعلوم من دين المسلمين انه حجة لازمة وجواز ورود النسخ عليه
لا يمنع من كونه حجة ما لم يرد النسخ وانما الفصل بين قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
وبين قول المجمعين ان النسخ في ايام الرسول صلى الله عليه وآله يجوز منه وفي ايام المجمعين
لا يتوقف لارتفاع الوحي وقول المجتهد يكون حجة عليه ايضا كما يكون حجة على غيره ما لم يتغير اجتهاده
وانما الفرق بين الواحد وبين المجمعين ان الاجماع يقطع حكم الاجتهاد وليس هكذا حال الواحد
وهذه الجملة تكشف عن بطلان هذه الشبهة والجواب عن الثاني ان تعلقهم بما اوردوه
يبعد لان الاجماع اذا حصل على احد القولين فهو حجة عندنا وما تقدم فانه ليس باجماع
على واحد من القولين فاما جواز كل واحد منهما فهو مشروط بان
يكون الحال حال الاجتهاد على ما بيناه فيما تقدم فاذا حصل
الاجماع على احدهما ابطل القول بجواز الآخر لانتفاء الشرط والجواب
عن الثالث ان ما ذكروه لا يتعلق بموضع الخلاف لانه داخل فيما هو في
الاجماع المستقر فقولهم في هذا الباب لا يخلو من وجهين اما ان يقولوا
ان الاجماع اذا علم لم يحتج في كونه حجة الى انقراض العصر فان قالوا هذا فقد زال
الخلاف لانا انما نقول ان الاجماع حجة اذا علم حصوله واستقراره واما ان يقولوا انه
وان علم حصوله فلا يكون حجة حتى ينقرض العصر فان كان هذا قولهم
فلا فائدة فيما تعلقوا به من ان استقرار الاجماع لا يعلم الا بعد انقراض العصر وهذا ليس
ان تعلقهم بهذا الوجه لا فائدة فيه وقد بينا فيما تقدم الطرق التي يعرف بها الاجماع
وبينا انها لا تفتقر الى انقراض العصر ومن صحة هذا ايضا انه اذا صح ان يعلم اجماعهم
بعد انقراض العصر فقد يمكن ان يعلم ذلك في ايامهم اولى لان البحث عن احوالهم في حال
حياتهم امكن من البحث عنها بعد موتهم والجواب عن الرابع ان الحجة
اذا كانت انما تتعلق بالاجماع والاجماع لم يحصل الا بعد موت من كان مخالفا
للجماعة وجب ان يصير القول حجة في تلك الحال لحصول الاجماع عليه لا لموت من مات
ولو لزمنا على هذا القول ان يكون لموت من مات تأثير في كون القول حجة
لكان هذا ان يلزمهم اولى لانهم يقولون ان الاجماع انما يصير حجة بانقراض العصر
وانقراض العصر انما هو موت اهله وهذا يبين سقوط ما اعتمدوه وقولهم ان القائلين
بهذا القول بعد موت من مات هم الذين قالوا انه قبل موته فانه صحيح ولكن الاجماع
انما حصل بعد موته ولم يكن حاصلا قبل موته والجواب عن الخامس انه لم يثبت ان
وجوب التسوية في العطاء كان اجماعا في ايام ابي بكر وانما ذلك حكم حكم به هو
وانما لم يظهر الخلاف فيه لانه كان مما يتعلق به دون سائرهم ثم انه ليس ان عمر كان
موافقا له في ذلك ثم رجع عنه هذا وقد روي عن عمر انه ناظره في ذلك فقال
اتسوي بين من هاجر وترك اوطانه وعشايره

رعية في الاسلام وممن لم يدخل فيه الا كرها فاجابه ابو بكر بانهم انما فعلوا ذلك لله فاجورهم
على الله وانما الدنيا بلاغ فهذا يدل على ان عمر كان يذهب الى وجوب التسوية وهذا يبين
ان المسألة لم يكن فيها اتفاق والجواب عن السادس ان اول ما فيه ان الخبر الذي روي
عن عبيدة غير صحيح عندنا لان المشهور من قول امير المؤمنين عليه السلام هو المنع من بيع امهات
الاولاد ولو صح الخبر لما كان فيه دليل على موضع الخلاف اذ ليس فيه انه عليه السلام قال كان
رأيي ورأي عمر وجماعة الصحابة ان لا يبعن وانما قال كان رأيي ورأي عمر ان لا يبعن وبهذا لا يكون
اجماعا فان قيل فقد روي عن عبيدة انه قال قلت له رأيك مع الجماعة احب الي
من رأيك وحدك فالجواب انه روي عن عبيدة انه قال قلت ذلك
في نفسي واذا كان قاله من حيث لم يسمعه جاز ذلك ان يكون عبيدة قد
اخطأ فيما ظنه من كون ذلك القول رأي الجماعة وايضا فان قوله
رأيك مع الجماعة يجوز ان يكون اراد به رأيك ومعك فريق من الصحابة
احب الي لان طائفة من الصحابة يعبر عنها بالجماعة فان قيل فقد
روي عن علي عليه السلام انه قال كان رأيي ورأي عمر مع الجماعة ان لا يبعن
فالجواب ان هذه الزيادة وهي قوله مع الجماعة غير معروفة
وان ثبتت فيجب ان يكون المراد بها الجماعة التي تكلمت في بيع امهات
الاولاد دون جميع الصحابة وقول جماعة منهم وهم الذين تكلموا في المسألة في الوقت
الذي تكلموا فيها لا يكون اجماعا اذا لم يعلم من الباقين موافقتهم عليه مسألة
اختلف اهل العلم في الاجماع الذي يختص العلماء وانما يدخل فيه العوام اتباعا لهم هل
يعتبر في ذلك قول جميع العلماء او يعتبر الا قول من يعرف بالفقه ويتعاطاه فذهب نفر
منهم الى ان الاعتبار في هذا الاجماع بقول الفقهاء الذين عرفوا بالفقه ونسبوا اليه وظهر تعاطيهم
له واشتغالهم به ودوبهم عليه دون سائر العلماء الذين غلب عليهم علم اخر كعلم الكلام
وما يجري مجراه ونسب اليه وعرف به وعند شيوخنا ومن يحصل من اهل العلم
ان الاعتبار في ذلك بقول من يكون عالما بادلة الشرع عارفا بطرق الاجتهاد متمكنا
من استنباط احكام الحوادث اذا حدثت سواء كان ممن يعرف بالفقه ويتعاطاه
او يكون الغالب عليه علم اخر كعلم الاصول وما يجري مجراه والشبهة فيما ذهب
اليه من خالفنا في هذه المسألة ضعيفة جدا وما احسب ان احدا من اهل
العلم والتحصيل اذا وقف على حقيقة ما ذهب اليه في هذا الباب يخالف فيه
ولكنا نذكر ما يورده القوم والذي يتعلقون به في ذلك وجوه منها ان الواجب
في الاحكام الشرعية ان يرجع الى قول من يعرف بالفقه الذي هو علم الشريعة ويشتهر

بتعاطيه دون من لا يشتهر بذلك كما ان الواجب ان يرجع في تقويم السلع الى اهلها المعروفين
بممارستها والاشتغال بها الا ترى انه لا يجوز الرجوع في تقويم الثوب الا الى البزاز دون
سائر التجار وكذلك القول في سائر الصناعات ومنها ان من لا يعرف بالفقه وان تقدم في
علم اخر تقدما عظيما فانه لا يجوز ان يرجع فيما يتعلق بالفقه والشرع اليه ويعتد بقوله ووفاقه
وخلافه في ذلك كما لا يجوز ان يرجع فيه الى اهل العلم باللغة والعربية وان تقدموا في ذلك
تقدما عظيما ومنها ان المعلوم من حال من لا يشتغل بالفقه ولا يتعاطاه انه يسمع الفقهاء في
احكام الشرع ويرضى بقولهم فيجب ان يكون سبيله في هذا الباب سبيل العوام الذين
يرضون بقول العلماء في احكام الشرع اتباعا لهم واجتنابا لمخالفتهم والذي يدل على صحة ما
نذهب اليه في هذا الباب وفساد قول المخالف انه قد ثبت ان من يعرف بالفقه ويشتهر
بتعاطيه والاشتغال به انما يجب ان يعتبر قوله في الاجماع من حيث كان عارفا بطرق الاجتهاد
عالما بادلة الشرع جامعا للالات التي يتمكن بها من معرفة الشرائع لا من حيث عرف بالفقه
وتعاطيه تصنيفا وتدريسا وانتصابا لذلك لانه لو لم يتصدر لذلك وعدل عنه الى التوفر
على امر اخر من امور الدين او الدنيا كالتوفر على التجارات والعبادة لما اثر ذلك في وجوب الاعتداد
بقوله والاعتبار بمذهبه في الوفاق والخلاف ولو توفر على تدريسه وتصنيفه وعرف بتعاطيه من غير
ان يكون عارفا بادلة الشرع وطرق الاجتهاد ومتمكنا من النظر وانما يكون طريقه الحفظ فقط على
ما عرفناه وشاهدناه من احوال كثير ممن ينتسب الى الفقه ويتصدى لتدريسه ويشتهر
بتعاطيه لما جاز ان يعتبر قوله في الاجماع ويعتد به فقد ثبت ان الاعتبار في وجوب الاعتداد
بقول من يعتد به في اجماع العلماء ان يكون على الصفة التي ذكرناها واذا ثبتت هذه الجملة فمن كان
عالما بادلة الشرع عارفا بطرق الاجتهاد متمكنا من النظر في حكم الحادثة اذا نزلت واستنباط
حكمها فيجب ان يعتد بقوله في الاجماع وان لا يصح انعقاده من دونه وان لم ينتسب الى الفقه
لغلبة علم اخر عليه واشتغاله به وانتسابه اليه واذاعته ونشره كعلم اصول
الدين وعلم القرآن وما يجري مجرى ذلك يبين صحة ما نعلم ان فيمن يغلب عليه اصول الدين وينسب
اليه دون الفقه من هو اعرف بادلة الشرع وطرق الاجتهاد ورجوعه(?) وكيفية استعماله
من كثير ممن يعرف بالفقه ويتعاطاه وينتسب اليه بل المعلوم من حال من يتوفر على علم
الاصول انه يكون اشد تصورا لطرق الاجتهاد وادلة الشرع ممن يعرف بمجرد الفقه ويشتهر
به ويعظم [illegible] به حينئذ وهو لا [illegible] بادلة الشرع وطرق الاجتهاد فكيف
يسوغ القول بان من هذه صفته لا يعتد بقوله في الاجماع وهل هذا الا جهل ومكابرة ومما يبين صحة
ما ذكرناه ان احوال من ينتسب الى الفقه ويعرف به مختلفة ايضا فمنهم من يتوفر على صنف
منه دون صنف ويتعاطاه دون غيره فمنهم من يتعاطى علم العبادات والمعاملات ولا يتعاطى
علم الفرائض والوصايا والمقدرات الا انه اذا كان ممن يمكنه النظر في هذه المسائل ويعرف
طرق الاجتهاد فيها فانه يجب الاعتداد بخلافه ووفاقه فيها وان لم يكن يتعاطى هذا
الصنف من الفقه ويشتهر به وفيهم من لا يعرف الا الفرائض والوصايا وما يجري هذا
المجرى ويكون في سائر الفقه بمنزلة العوام فلا يجوز ان يعتد بخلافه ووفاقه في ذلك



وان كان منسوبا الى الفقه وتعاطيه على الجمله فقد بان ان الواجب في هذا الباب ان نعتبر ما
ذكرناه ونشرحنا الكلام فيه والجواب عن الوجه الاول ان الواجب في تقويم السلعه
ان يرجع الى من يكون من اهل البصيره فيها سوا كان منسوبا الى تعاطيها او غير منسوب اليها
لا من ينسب اليها لو عرف من حاله انه لا معرفه له ولا بصيره بها لما جاز الرجوع اليه ولو علم
من حال من لا يتعاطاها ان له معرفه بها لجاز الرجوع اليه وما ذكروه من تقويم الثوب
والرجوع فيه الى البزاز فان الحكم في ذلك يجب ان يكون جاريا على المنهاج الذي ذكرناه لان
من يوصف يوصف بانه بزاز لو علم من حاله انه لا معرفه له بالثوب لم يحسن منه لم
يرجع في تقويمه اليه ولو عرف من حال تاجر لا ينسب الى البزازه ان له معرفه بالثياب
لرجع في تقويمه اليه فيما يتعلقوا به يشهد بصحه ما اعتبرناه وذهبنا اليه وانما
يقال ان الواجب في معرفه قيمه الثياب الرجوع الى البزازين لان الاغلب في العرف
والعاده ان البزازين هم اعرف بها من غيرهم فالاعتبار بالمعرفه دون ما سواها والجواب
عن الثاني ان ما ذكروه في نهايه البعد لان من يغلب عليه علم اخر سوى الفقه كعلم اصول
الدين وعلم القران وما يجري مجرى ذلك اذا كان مع غلبه ذلك عارفا بادله الشرع وطرقها جامعا
لالات الاجتهاد متمكنا من معرفه الاحكام الشرعيه واستنباطها فلسنا نعتبر بمن
يغلب عليه علم اللغه والعربيه ولا يعرف ادله الشرع وطريقه الاجتهاد جمله وان لم يكن على
هذه الصفه فلسنا نقول انه يعتد بقوله في باب الاجماع فالتعلق بما ذكروه فاسد لانا
انما نقول ان من يغلب عليه علم اصول الدين انما نعتبره في باب الاجماع ونعتد بقوله فيه اذا
كان في معرفه ادله الشرع وطرائق الاجتهاد والتمكن من استعماله على الصفه التي ذكرناها فان
كان فيهم من لا يكمل لهذه الطريقه فانا لا نعتد بقوله في الاجماع وان كان يعد فيمن يبلغ في علم
اصول الدين المبلغ الذي يعتد به وينسب اليه والى غلبته عليه ويقصر عن معرفه هذه
الطرق والجواب عن الثالث انه ابعد من كل ما تقدم وادخل في الجهل لان من يكون
صفته ما ذكرناه ممن يغلب عليه علم اصول الدين والرد على الملحده واصناف المعطله واثر
ذلك على تدريس الفقه والتصنيف فيه مع علمه باصوله وطرقه وادلته واستكماله معرفه
ما يحتاج الى معرفته في هذا الباب كيف يقال فيه انه يرضى في الاحكام الشرعيه التي وقع
الخلاف فيها والحوادث التي يدرك بقول سائر الفقها وان يكون تابعا لهم فيها حتى يجري
في هذا الباب مجرى العوام ولعله لا يرضى طريقه كثير منهم لا سيما المقلدين ومذهبه
اكثرهم ان ذلك محرم محظور عليه فقد بان ان ذلك من يحصل من اهل العلم لا يجوز ان يتعلق بما
يجري هذا المجرى واعلم ان الخلاف في هذه المسئله مبني على ان الاجماع منقسم فمنه ما
يكون اجماعا للكل فيعتبر فيه قول الخواص والعوام ومنه ما يكون اجماعا للخاصه فيعتبر
فيه قول العلما والعوام يدخلون فيه اتباعا لهم فيعتبر اجماعهم على طريق الجمله دون التفصيل
فحينئذ يصح ان يقع الخلاف فيمن يعد في الخاصه في هذا الباب ومن لا يعد فيهم واذا
كان الامر كذلك وجب ان نشرح الكلام في اقسام الاجماع والذي يجب تحصيله
اصول الدين والرجوع —

في هذا الباب ان ما وقع الاجماع عليه ينقسم قسمين احدهما طريقه النقل والثاني طريقه
الاستنباط والاستدلال وما طريقه النقل ينقسم قسمين احدهما نقله مشهور ظاهر الى كافته
العامه والعلم به ضروري لجماعتهم كان المذهب الذي ورد به مشهور ظاهر للكل والثاني
نقل يختص بمعرفه الخواص دون العوام وهذا ينقسم ايضا قسمين احدهما يعرف ما ورد هذا
النقل فيه من الحكم العوام كما يعرفه الخواص وان لم يعرفوا نفس النقل والثاني ينفرد بمعرفته
الخاصه دون العامه ولا يكون العلم بالمراد به ضروريا فالقسم الاول لا يعتد بالاجماع فيه لانه
معلوم من طريق النقل الظاهر للكل وهذا كالعبادات والاحكام التي يعرف من دين رسول الله
صلى الله عليه واله ضروره كاعداد الصلوات المفروضه وصوم شهر رمضان والحج
البيت وتحريم الزنا وشرب الخمر وما يجري مجرى ذلك لان النقل فيه ظاهر على وجه يشترك
الخواص والعوام فيه فانما يرجع في معرفه هذه الاحكام الى وجه لو لم يقع الاجماع عليها لرجع
اليه وهو وقوع العلم بكونها من دين رسول الله صلى الله عليه واله فاذا كانت لا اجماع فيما
يجري هذا المجرى ولو حصل الاختلاف فيها لم يدل الاجماع فيما يقع العلم بها ولهذا نقول ان الراد
لهذه الاحكام يكفر لانه ينبي عن كونه غير مصدق للرسول صلى الله عليه اذ لو كان مصدقا له
لتمسك باعتقاد ما يعلم من دينه ضروره فقد بان بذلك ان هذا القسم مما وقع الاجماع عليه لا
اعتداد فيه بالاجماع واما القسم الثاني فانه يعتد بالاجماع فيه لان ما يرد فيه معلوم وذلك
انه لو لا حصول الاجماع عليه لساغ ان يتناول النقل الوارد فيه ويصرف عن ظاهره كما يخص عموم
القران وسائر النصوص من حيث لم يعلم المراد به ضروره واذا حصل الاجماع على مقتضاه لم يسغ
فيه هذه الطريقه وهذا كما قد علمنا ان حظر الصوم في يومي العيد لو لم يكن مجمعا عليه لامكن
ان يتناول النهي الوارد في ذلك وهكذا ما يجري مجراه فقد بان ان الاجماع قد اثر فيه وصار
طريقا الى معرفته اذ لو لا الاجماع لامكن ان يتناول كما يتناول ظواهر القران وسائر النصوص ثم ينقسم
هذا الاجماع فكلما امكن العوام ان يشاركوا الخواص في معرفته من موجبه فانه يعتد
باجماع العامه عليه مع الخاصه على التفصيل ويعتبر قولهم في ذلك الوجه كما يعتبر قول الخواص وما
لا يمكن ان يشاركوا الخواص في معرفته فانه يعتبر اجماعهم فيه على الجمله من حيث كان المعلوم
من حالهم انهم راضون بكل قول يجمع عليه علما الامه وانهم لا يخالفون في ذلك فيكون الاعتبار
باجماعهم فيما يجري هذا المجرى على الجمله دون التفصيل واما القسم الثاني من
القسمين الاولين وهو ما يكون طريقه الاستدلال والاستنباط فانه يجري ايضا مجرى ما ذكرناه
في كونه مختصا بالعلما ودخول العوام فيه على سبيل الجمله من حيث علم رضاهم لما يعقد الاجماع
عليه على سبيل الجمله وان لم يعلموا الاجماع على التفصيل وقد اختلف الناس فيمن يعتبر في الاجماع
ومن لا يعتبر على وجوه كثيره فمنهم من يعتبر اجماع الصحابه على ما تقدم القول فيه ومنهم من يعتبر اجماع
فقهائها وعلمائها ومنهم من يقول اعتبر اجماع قول الائمه الاربعه ومنهم من يعتبر اجماع
اهل المدينه على ما سبق القول فيه ومنهم من يعتبر اجماع علما الامصار ومنهم من يقول اعتبر اجماع
من يعرف بالفقه منهم على ما سلف الكلام فيه ومنهم من يقول لا اعتبر قول من نفى القياس وخبر الواحد
ومنهم من يعتقدهم والذي يذهب اليه شيوخنا في هذا الباب ان يعتبر قول الكل من المؤمنين
اول الامه في كل زمان معتبر في الاجماع الا ان العوام يعتبر قولهم فيه على الحد الذي يصح اعتباره فالقول
الذي يعلم انهم يتبعونه على التفصيل فانه يعتبر اجماعهم فيه كما يعتبر اجماع الخاصه والقول الذي
لا يمكنهم ان يعرفوه او يعرفوا طريقه فانه

بعد اجماعهم على سبيل الجملة من حيث علم منهم انهم راضون بما اجمع عليه علماء الامة وتابعون لهم فيه
والذي يدل على صحة هذا القول ان لفظ الاجماع من الامة والخبر انما دل ظاهرهما على ان اجماع الكل هو الحجة
المومنين والامة فمن خصص قول البعض بكونه حجة يكون قد انتفى مما لا دليل عليه فان قال فانكم انما
لم تعتبروا العوام في الاجماع من حيث علمنا انه لا يمتنع ان يكون قولهم حجة فيما لا يعلمونه ولا سبيل لهم الى
العلم بصحته والفصل بينه وبين غيره كما لا يمتنع ان يكون قول من لم يصدق بالرسول صلى الله عليه وآله
وسلم وبالشرائع حجة في هذا الباب وان كان من جملة الامة من حيث لا يعرف هذه الاحكام ولا يعلم طرق
صحتها فكما علم انه لم يرد دليل الاجماع فكذلك العوام قيل له قد مر فيما ذكرناه ما هو
جواب عن سوالك لانا قد بينا ان ما يختص العلماء بمعرفته طريقه ويجمعون عليه ينقسم فمنه ما يشارك
هم العوام في معرفة الحكم المجمع عليه على التفصيل وان لم يعرفوا طريقه الا على سبيل الجملة وهذا
كعلمهم بان يوم العيد لا يصوم فيها وان الحدث ينقض الطهارة على الجملة وان ابنة الابن في التعصيب
منزلة الابنة وان الخالة في ذلك منزلة الام وما يجري مجرى ذلك فاذا كان هذا القبيل من العبادات قد
عرفوه على التفصيل صح الاعتبار باجماعهم عليه على التفصيل ومنه ما لا يعرفونه كالحكم في خروج المراة
في العدة او وطئ في الحج او يلحقه السهو في الصلوة وما يجري مجرى ذلك الا ان المعلوم من حالهم انهم
راضون بما يجري هذا المجرى بقول العلماء على الجملة فيجب ان يكون اجماعهم معتبرا فيه على سبيل الجملة
واذا علم رضاهم في ذلك بقول علمائهم جاز ان يوصفوا بانهم مجمعون معهم على ذلك القول كما ان الاجناد
من المقاتلة واصحاب الجيوش اذا اتفقوا فيما يتصل بالحرب على امر من الامور جاز ان يوصف جماعة
العسكر بانهم متفقون عليه من حيث علم من الاتباع منهم الرضا بما يدبره اعيانهم وكبارهم واهل
الراي والتدبير منهم وهذا يسقط قول السائل ان العوام لا يجوز ان يكون قولهم حجة فيما لا يعرفونه على
التفصيل لانه اذا ثبت بما بيناه ان رضاهم به على الجملة يوجب اجماعهم عليه مع الخاصة وان
الوصف بذلك يلحقهم وثبت ان الحجة تتعلق باجماع المجمعين ثبت ان قولهم يصح ان يعتبر به فيما
هو حجة من الاجماع واما ما ذكره السائل من تشبيه العوام بمن لا يصدق بالرسول صلى الله عليه وآله
في انه لا يعتد بقوله في الاجماع فانه يبعد لان العلة في ذلك انه لا يعرف الحكم الشرعي لا على جملة ولا على
تفصيل ولا يرضى به على وجه من الوجوه هذه الطريقة التي ذهب اليها شيوخنا ونصرها
شيخنا ابو عبد الله ومن شيوخنا من ذهب الى ان العوام لا يعتبر اجماعهم فيما لا يمكنهم معرفته
من الاحكام وانما يعتبر فيما يجري هذا المجرى اجماع الخاصة فقط واحتج في ذلك بان العوام وان كان
المعلوم من حالهم انهم راضون بالقول الذي يتفق عليه العلماء فان ذلك لا يكون اتفاقا منهم على ذلك القول
بعينه لان المعلوم منهم انهم انما لا يخالفون فيه من حيث اعتقدوا ان الواجب عليهم في الدين اتباع علمائهم
فيما اختلفوا او اتفقوا فرضاهم يتبع هذا الاعتقاد دون طريقة الاجماع فمن صحح هذا
وفيما اختلف العلماء فيه فانهم يرون اتباعهم فيه على الحد الذي يرون اتباعهم فيما اتفقوا عليه وهذا
يبين ان اتباعهم لهم ورضاهم بقولهم ليس يتبع طريقة الاجماع ويتبع اعتقادهم مع الخاصة فيما اجمعوا
عليه على طريق التفصيل او الجملة وهذا يمكن ان يجاب عنه بان ما ذكره لا يخرجهم من ان يكونوا
راضين بالقول الذي وقع اجماع الخاصة عليه وقد علمنا ان اجماعهم فيما يجري هذا المجرى ليس بالاجماع
على طريق التفصيل فلا يلزم ان يكون حكمه حكم التفصيل واذا حصل منهم الرضا على سبيل الجملة
لاي وجه حصل صح كونهم داخلين معهم في الاجماع على ان قوله انهم يتبعون العلماء فيما يختلفون
فيه على الحد الذي يتبعونهم فيما اجمعوا عليه ليس بمستمر لان المعلوم من حال العوام انهم

يفصلون بين الامرين لان المختلف فيه انما يتبع كل طائفة منها العالم الذي يختار والرجوع اليه دون غيره ولا
يعتقد فيمن يتبع غيره من العلماء البراءة ووجوب قطع العصمة وليس هكذا اعتقادهم فيما اجمع العلماء
عليه لانهم يعتقدون البراءة ممن يخرج من اجماعهم على الجملة فقد فصلوا بين طريقة الاجماع وطريقة الاختلاف
واحتج ايضا بان الاجماع انما يثبت كونه حجة من حيث كان ماخوذا عن دليل لانه لو وقع على سبيل
التبخيت لم يعتد به والعوام اذا لم يعرفوا الدليل لم يعتد باجماعهم وهذا ايضا يمكن ان يجاب عنه بانهم
اذا علموا ان ما وقع الرضا به منهم مما اجمع عليه علماؤهم لا يجوز الخلاف فيه وقد علموا على الجملة ان
ما اجمعوا عليه مستند الى دليل لانه لا يتفق عليه تبخيتا دون ان يكون فيه وقد علمنا ايضا انهم
يعلمون على الجملة ان الواجب عليهم فيما يحتاجون الى معرفة حكمه من الحوادث الرجوع الى العلماء فاذا
علموا هذا علموا ان ما يعتقدونه صادر عن دليل ولولا ذلك لما كان يلزمهم الرجوع اليهم فكذلك يعلمون
ان ما اجمع العلماء عليه صادر عن دليل ولولا ذلك لما حرم خلافهم واحتج ايضا بانهم لو
اعتبر في ذلك لوجب ان لا ينعقد الاجماع لو خالفوا جماعة العلماء فيما اجمعوا عليه وقد علمنا ان الامر
بخلاف ذلك لان رجلا من العوام لو خالف جماعة علماء الامة فيما اجمعوا عليه لوجب قتاله وهذا
ايضا يمكن ان يجاب عنه بانا قد علمنا ان اهل العصر الثاني لا يجمعون على خلاف ما اجمع عليه اهل العصر
الاول فما ذكره انما يمكن ان يقال تقديرا ومن خالفه يقول ان هذا التقدير لو صح لما انعقد الاجماع
وقوله ان فريقا من العوام لو خالفوا علماء الامة لوجب انكار ذلك عليه لا يلزم لان هذا انما وجب
لتقدم الاجماع من الخواص والعوام على انه يفعل ذلك لا يفعل عليه فكان هذا الفريق قد خالف
الاجماع المتقدم فلهذا لم يعتد بقوله واقوى ما ينصر به هذا المذهب ان يقال انا قد عرفنا ان دخول
العوام في القول الذي اجمع عليه العلماء انما هو دخول لزمته الحجة في القول به وانهم لو خالفوا
فيه لاثموا وخرجوا عن الدين وهذا يوجب ان يكون انعقاد الاجماع قد سبق قولهم وان الحجة
تعلقت به ويمتنع ان يكون لقولهم تاثير في انعقاد الاجماع ولزوم الحجة من صحة هذا انهم اذا
كان يلزمهم الدخول فيه فقد سبق كونه حجة قبل دخولهم والقول بانهم معتبرون في الاجماع يقتضي
انه لا يثبت كونه حجة الا بدخولهم وهذا ينافيه ولو كان لقولهم تاثير في انعقاد الاجماع لكان يسلك بهم سبيل
بعض العلماء انه متى لم يدخل مع الباقين فيما اتفقوا عليه لم ينعقد الاجماع ولا يلزمه الدخول
معهم من حيث انهم اتفقوا عليه وليس هكذا سبيل العوام مع جماعة العلماء على ما بيناه فسبيلهم في
هذا الباب سبيل اهل العصر الثاني انهم اذا وافقوا اهل العصر الاول فيما اجمعوا عليه لا يمكن ان
يقال ان لهم تاثيرا في انعقاد الاجماع الاول بهم من حيث لزمهم متابعتهم ولنا نظر في هذه المسالة
ويمكن ان يجاب عن هذا الوجه بان اتفاق العلماء على القول اذا كان لا ينفك من رضا العوام به امكن
ان يقال انه انما صار حجة بانضمام رضاهم به اليه وقولك نقول ان دخول العوام في الرضا به دخول
من لزمته الحجة وانهم لو لم يدخلوا فيه لوجب الحكم عليه فانه ضرب من التقدير لانه امر غير حاصل
ويمكن ان يقال في التقدير ان الدخول فيه انما كان يلزمهم لان الاجماع انعقد دونهم وصار حجة بقول
غيرهم ولكن لان رضاهم الرجوع الى بعض العلماء في رجوعهم اليهم فيما اتفقوا عليه كرجوعهم الى احد منهم اذا
كانوا مختلفين وكما لا يدل ذلك على ان قول ذلك الواحد حجة فكذلك قول جماعتهم لو لم ينضم اليهم العوام

مسالة اختلف اهل العلم في الاجماع هل ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين ام لا ينعقد
فذهب بعضهم الى انه ينعقد وان خالف فيه واحد او اثنان وهو قول كثير من شيوخ المتكلمين
من معتزلة بغداد ونفر من الفقهاء ومنهم من يقول انه لا يكون اجماعا ولكن يكون حجة لا يجوز مخالفتها
وعند الشيخ اكثر الفقهاء ان خلاف الواحد والاثنين يكون خلافا معتدا به وان

الإجماع لا ينعقد من دون ذلك وهو شيخنا أبو علي وأبو هاشم وإليه ذهب شيخنا أبو عبد الله واحتج
القائلون بالمذهب الأول بوجوه منها أن اسم الإجماع يتناول ما اتفق عليه الأكثر من الأمة والمؤمنين وإن
خالفهم واحد واثنان ولا يمتنع هذا الوصف كما يسمع وصف البقرة بأنها سوداء وإن كان فيها شعر
يسير وكما لا يمتنع أن يقول القائل أكلت الرمانة وإن كان قد سقط منها حبات لم يأكلها وهذا
يقتضي أن يكون دليل الإجماع متناولا لما اتفق أكثر الأمة عليه وإن خالفهم واحد واثنان ومنها
أن النبي صلى الله عليه وآله قال عليكم بالسواد الأعظم وهذا أمر باتباعه الأكثر دون اعتبار
اتفاق الكل لأن هذا الاسم يتناول الأكثر من الناس ومنها أنه لا يمتنع أن يعبر عن أكثر الأمة
باسم الأمة كما يعبر عن شهرين وبعض الثالث باسم الأشهر لأنه يقول الله تعالى [illegible] أشهر
معلومات وذلك عبارة عن شهرين وعشر ومنها أن الصحابة كانت تنكر على الواحد
إذا خالف جماعتها كإنكارها على ابن عباس القول بالمتعة وأن لا ربا إلا في النسيئة ومنها أن يكون
الإجماع حجة في كل ما يقتضي أن يصح انعقاده مع مخالفة بعض من خالف فيه حتى يكون حجة على من خالف
ولو لم ينعقد إلا بإجماع الكل لكان كونه حجة مقصورا على أهل العصر الثاني فقط ولا يكون حجة في زمانه
من حيث لا يكون هناك من يكون حجة عليه ومنها أن المعلوم من حال المجمعين في كل زمان ترك
الاعتداد بقول من خالف جماعتهم ونسبتهم إياه إلى الشذوذ ولذلك لم يعتد بقول أبي طلحة في أن أكل البرد
لا يفطر الصائم وبقول أبي موسى في أن النوم لا ينقض الطهارة والذي يدل على صحة المذهب الثاني
أن دليل الإجماع إنما دل على كون إجماع المؤمنين وإجماع الأمة حجة وحقيقة اللفظين يقتضي استغراق
الكل المؤمنين والأمة فإذا خرج واحد أو اثنان من جملة الكل لم يتناول الباقين حقيقة الاسم وهذا
يقتضي أن لا يكون اتفاقهم مع مخالفة من خالفهم حجة فقد بان بهذه الجملة أن الإجماع لا ينعقد مع مخالفة
الواحد والاثنين فإن قال قائل إذا جاز أن يقول القائل جاءني بنو تميم إذا جاء أكثرهم أو جمع
الأمير الفقهاء إذا استحضر أكثرهم فلم لا يجوز أن يوصف ما اتفق عليه أكثر الأمة أو أكثر المؤمنين
بأنه إجماع الأمة وسبيل المؤمنين فتكون الآية والخبر متناولين لما اتفق عليه الأكثر من الأمة
أو المؤمنين قيل له قول القائل جاءني بنو تميم وهو يريد أكثرهم دون جميعهم أو جمع الأمير الفقهاء
وهو يريد بعضهم دون جميعهم مجاز وليس بحقيقة وإنما يسوغ إطلاق ما يجري هذا المجرى من أحدنا لأنه
يعرف قصده بالكلام ويكون هناك دليل من شاهد الحال فيصح أن يضطر السامعون إلى مراده
من حيث كان من يشاهده يعلمون أنه إنما قصد بكلامه ما اقتضاه شاهد الحال فأما من لا يشاهده
ولا يعلم قصده ضرورة ولا سبيل إلى معرفة مراده إلا بمجرد خطابه فإنما يعرف مراده بخطابه بأن يحمل
ما يرد من خطابه على ما يقتضيه حقيقته فإذا كان المخاطب قد دلت الدلالة على حكمته وخاطب بما
يقتضي حقيقته استغراق الجنس ولم يقم دلالة التخصيص وجب القطع على أنه أراد به الكل دون الأكثر
لأن تجويز خلافه يؤدي إلى التلبيس وإلى أن لا يفهم بخطابه شيء تعالى الله عن ذلك وقد بينا في باب العموم
أن لفظة المؤمنين وما يجري مجراها من ألفاظ العموم يقتضي استغراق الجنس حقيقة وهذا يمنع من كون ما
خالف فيه بعض المؤمنين وبعض الأمة داخلا تحت دليل الإجماع من الآية والخبر فإن قال إذا
كان إجماع المجمعين على الحكم يقتضي اعتقادهم له والواحد والاثنان لا يمكن أن يعرف اعتقادهما من حيث لا
يمكن القطع على باطنهم فيما يظهرانه ويخبران به والأكثر يمكن أن يعرف بواطنهم إذا أخبروا عن أنفسهم
باعتقاد ما يعتقدونه وجب أن يكون الاعتبار بالأكثر وأن لا يؤثر فيه خلاف الواحد والواحدين
والاثنين قيل له هذا غلط لأن التعبد في كون الإجماع حجة إنما ورد بما يمكن الوصول إليه
ويصح العلم به مما يظهر من المجمعين من قول أو فعل وجب كونه حجة فأما الاعتقاد فما يعرف منه

فإنه يكون جاريا مجرى القول أو الفعل في هذا الباب وما لا يمكن أن يعرف فالتعبد لا يرد بأن يجعله
دليلا ليس يصح هذا أن الدليل الدال على كون الإجماع حجة يقتضي تعلق الحجة بما يمكن معرفته من الإجماع
دون ما لا يمكن وليس في ظاهر الدليل اعتبار الباطن ألا ترى أن جماعة من الناس لو اتفقوا على شيء من
الأشياء قولا أو فعلا جاز وصفهم بأنهم مجمعون عليه وإن لم يعرف بواطنهم فيجب أن دليل الإجماع
لا يقتضي اعتبار البواطن والاعتقادات التي لا سبيل إلى العلم بها وأيضا فإن اعتبار الباطن
في باب الإجماع في كل الأحوال لا يصح على ما نقوله من أن الإجماع يتعلق بالكل لأن دليل السمع الدال
على نفي الخطأ عن المجمعين إنما أفاد إجماع الكل على ما بيناه فمتى أجمع الكل على قول أو فعل وجب
القطع على أنهم إنما أجمعوا عليه وقالوا به عن علم إذ لو ظهر ذلك لا من طريق العلم لكانوا متفقين
على الخطأ أو فيهم من هو مخطئ فلا يكون اتفاقهم صوابا ولا يكونوا متفقين على الصواب فإن قال
ما قولكم في المسألة إذا كان فيها أكثر الأمة يقول في خالفهم واحد أو اثنان فقالا فيها بقول آخر
والحق في واحد منها فإن علم أن الحق هو قول الأكثر منهم فقد انتم الإجماع مع مخالفة الواحد
والاثنين وإن علم أن الحق هو القول الآخر لم يصح ذلك لأنه لا يجوز وصفه بأنه سبيل المؤمنين مع أن
أكثر المؤمنين قد قالوا بخلافه وإن لم يعلم أن واحدا منهما لا يقطع على كونه حقا لم يصح ذلك لأن
السؤال مبني على أن الحق لا يخرج عنهما قيل له الصحيح في هذه المسألة أن واحدا منهما لا يقطع
على كونه حقا بعينه وإن جوز كل واحد منهما حقا ويقطع على كون واحد منهما لا بعينه حقا وإنما
قلنا ذلك لأن الحجة إذا كانت تتناول ما يكون سبيلا للمؤمنين أو يكون إجماعا من كل الأمة
وبمخالفة الواحد أو الاثنين قد خرج قول الأكثر عن كونه سبيلا لكل المؤمنين ولكل الأمة لم يصح
القطع على كونه حقا بعينه لأن القول الآخر إذا خرج عن كونه سبيلا للمؤمنين بمخالفة الأكثر
فيه وجب أن يخرج هذا أيضا عن كونه سبيلا لهم لمخالفة من خالف فيه من الواحد والاثنين
وإن قل العدد لأنا قد بينا أن حقيقة العموم تفيد استغراق الجنس فلا فصل بين خروج الكثير
والقليل عن الجملة في أنها حقيقة اسم المؤمنين أو اسم الأمة عنه فأما قول السائل إنه لا يمكن
أن يقال في كل واحد منهما أنه ليس بحق لأن السؤال مبني على أن الحق لا يخرج عنهما فإن ذلك إنما يوجب
أن لا نحكم في كل واحد منهما بأنه ليس بحق فأما إذا لم يعين الحق في واحد منهما وجوزنا في كل واحد منهما
أن يكون حقا وقطعنا على أن أحدهما لا بعينه حق وأن حسنا في تعيين الحق منهما الرجوع إلى دليل سوى
الإجماع فما أجبنا عنه مسدد والسؤال يتساقط وأما ما حكيناه من قول من ذهب إلى أن الواحد
والاثنين إذا خالفا لم يكن القول إجماعا ولكنه يكون حجة فالذي يدل على فساده أن إثبات ذلك
حجة يحتاج إلى دليل فإذا كان الحد دليل الإجماع لا يتناوله وليس هناك دليل آخر يقتضي كونه
حجة فسبيله يجب أن يكون سبيل سائر الأقوال التي يختلف فيها والجواب عما
أول ما احتج به القائلون بالمذهب الأول ما بيناه من حقيقة وصف القول أو الفعل بأنه إجماع
المؤمنين أو إجماع الأمة يفيد اتفاق الكل عليه على وجه لا يخرج عنه أحد منهم وأن استعمال هذين الاسمين
فيما خرج عنه البعض مجاز وأن كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وآله يجب أن يحملا
على الحقيقة فأما ما أوردوه من وصف البقرة بأنها سوداء وإن كان فيها يسير من البياض وقول
القائل أكلت الرمانة وإن كان قد سقط منها حبات لم يأكلها وما يجري مجرى ذلك فإنه
توسع ومجاز وإن كان قد حصل في بعضه ضرب من التعارف عند استعماله في شيء مخصوص
لم يخرجه أن يكون حقيقة حيث ورد لا يستعمل فيه ولا يقاس

عليه ما عداه لأن العدول عن هذه الطريقة يؤدي إلى التباس الحقيقة بالمجاز وهذا بيّن فساده مما تقدم
والجواب عن الثاني أن المراد بقول النبي صلى الله عليه وآله عليكم بالسواد الأعظم كل الأمة دون
بعضها للدلالة التي قدمناها على أن الخبر الوارد بهذا اللفظ هو من أخبار الآحاد فلا يعوّل عليه في هذه
المسألة لا يصح والجواب عن الثالث أنه مجاز أيضاً ولو خلينا وظاهر قوله تعالى
اشهد معلومات لكنا نقطع على أن الحكم يتعلق بثلثة الشهود وإنما حملنا الآية على أن المراد
بها شهادة عشر لقيام الدلالة على ذلك لأن النبي صلى الله عليه وآله علق حكم الأحكام
بحضرة النفس لم يجز أن يتعلق ذلك بتسعة وعشرة لأنه يدل على ذلك والجواب عن الرابع أن الصحابة
لم ينكر على ابن عباس قوله بالمتعة ومسألة الربا لكونه مخالفاً فيهما وإنما أنكر ذلك من حيث
ذكر أن النص منقول عن النبي صلى الله عليه وآله بتحريمهما يبين صحة هذا أنه قد كان فيهم من انفرد عن جماعتهم
بقول قد اختاره ولم ينكروا ذلك عليه ألا ترى أن ابن عباس انفرد عنهم بالقول بإبطال العول ولم
ينكروا ذلك عليه وعثمان تفرد بمسألته المعروفة في الفرائض ولم ينكروا ذلك عليه وهذا يبين أن الوجه
في إنكارهم على ابن عباس ما أنكروا عليه ما ذكرناه دون ما ظنه المخالف والجواب عن الخامس أن
الإجماع إذا حصل فإنه يكون حجة في الحال وفيما بعد فأما وجه كونه حجة في الحال فهو أن أحد المجمعين
لا يجوز أن يرجع عما وقع الإجماع عليه ويخالف فيه وأما وجه كونه حجة فيما بعد فإنه يبين وهذا
سقط قولهم إنه لو كان لا اعتبار في كون الإجماع حجة بانقراض العصر لما صح كونه حجة في كل زمان من
حيث لا يكون حجة على أحد في الحال لأنا قد بينا وجه كونه حجة في الحال والجواب عن
السادس أن وصف المجمعين من وصفوه بالشذوذ إنما يفيد أن الموصوف بذلك دخل مع أهل الإجماع
ثم خالف فيه وهذا هو الذي يقتضيه ظاهر هذه الكلمة ومورد الاستعمال لأنهم يصفون الناقة بأنها
شذت وندّت إذا خرجت عما عليه الإبل بعد أن كانت فيها ولا يصفون بذلك ما كانت منفردة في الأصل
ويدل على صحة ما قلناه أن وصفهم من وصفوه بالشذوذ إذا كان جارياً مجرى الذم فيجب أن يكون
الموصوف بذلك مقدماً على خطأ فإذا دلت الدلالة على أن قول الأكثر ليس بحجة فالمخالف لهم لا يكون مخطئاً
وإذا لم يكن مخطئاً لم يجز أن يكون في صفة المجمعين من وصفوه بالشذوذ مصروفاً إليه وإنما يجب أن يكون
المراد به ما ذكرناه فأما ما روي عن أبي طلحة في أكل البرد فإنه إن صح عنه فالوجه في اطراح الأمة له
أن النص المتظاهر يقتضي خلافه لا لكونه مخالفاً للجماعة لأن النص الذي يعلم المراد به ضرورة لا يكون
طريقه الإجماع وأما ما حكي عن أبي موسى إن كان صحيحاً عنه فالواجب الاعتداد به في باب الخلاف
وقد حكي عن الأوزاعي أنه قال بذلك **مسألة** ومما يتصل بالمسألة التي تقدمت مسألة الاختلاف
في التابعي إذا أدرك زمان الصحابة وصار من أهل الاجتهاد هل يعتد بخلافه معهم أو لا يعتد بذلك فقد ذهب
نفر من أهل العلم إلى أنه لا يعتد بخلافه للصحابة وذكر بعض أصحاب الشافعي في كتابه في أصول الفقه أنه
إن خاض مع الصحابة فيما اختلفوا فيه اعتد بخلافه وإن كان في مسألة بعد سبق الصحابة إلى القول
فيها لم يعتد بقوله والذي يذهب إليه أكثر أهل العلم أن التابعي إذا بلغ في أيام الصحابة مبلغ
الاجتهاد اعتد بخلافه وكان حكمه حكمهم فيما يختاره وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله وذكر أن
أبا حنيفة إنما قال بكراهة الإشعار لأن إبراهيم النخعي كره ذلك فسوغ اتباعه فيه وإن كان قد خالف
الصحابة لأنه كان قد صار من أهل الاجتهاد في أيامهم قال رحمه الله فالوجه في المنع مما قاله أبو حنيفة

من كراهة ذلك أن يبين أن إجماع الصحابة في القولين وقد كان سبق قول إبراهيم في المنع منه قبل
أن يصير هو من أهل الاجتهاد لأنه لو خالف فيه قبل استقرار إجماعهم لكان لا يعتد بقوله واحتج
من ذهب إلى القول الأول بما روي عن عائشة أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف
الخوض مع الصحابة في الفتاوى ومخالفته لهم والذي يدل على صحة القول الثاني أنا قد بينا فيما تقدم
أن الإجماع الذي هو حجة هو إجماع أهل كل زمان من جماعة المؤمنين أو جماعة الأمة فإذا كان التابعي
قد بلغ في أيام الصحابة مبلغ الاجتهاد في مسألة فيسلم في وجوب الاعتداد به كما يجب الاعتداد
بقول كل واحد من الصحابة لأن إطلاق اسم المؤمنين واسم الأمة يتناوله كما يتناول كل واحد
من الصحابة ولا فصل بين من يذهب والأمر على ما ذكرناه إلى أن التابعي لا يعتد بقوله وبين
من يذهب إلى أن لا اعتداد بإجماع المهاجرين دون الأنصار أو إجماع من أنفق قبل الفتح وقاتل
دون من بعدهم أو إجماع من حضر بيعة الشجرة دون من سواهم فإذا كان هذا لا يسوغ لأنه تخصيص
من غير دلالة وصرف لدليل الإجماع عن حقيقته فكذلك قول من يخص التابعي بذلك يبين صحة هذا أن
من ليس من أهل الاجتهاد من الصحابة فإنه لا يعتد بقوله إلا على سبيل الجملة كما لا يعتد بإجماع العوام
فثبت أن الاعتبار في باب الإجماع على التفصيل بقول من يكون من أهل الاجتهاد في كل زمان ولا
تأثير لكون الصحابي صحابياً في ذلك فقد بان أنه لا فرق بين الصحابة والتابعين في هذا الباب ويدل
على ذلك أيضاً أن المعلوم من أحوال كثير من التابعين الذين بلغوا مبلغ الاجتهاد في أيام الصحابة
أنهم كانوا يفتون على آرائهم ولا ينكر ذلك عليهم ألا ترى أن أمير المؤمنين علياً عليه السلام ولّى شريحاً
الحكم فكان يحكم باجتهاده والحسن وابن المسيب وأصحاب علي عليه السلام وعبد الله بن مسعود كانوا
يفتون مع من بقي من الصحابة والجواب عما احتج به من ذهب إلى القول الأول أن إنكار عائشة
على أبي سلمة يجب أن يكون محمولاً على أنها أنكرت عليه قولاً خالف به جماعة الصحابة بعد انعقاد إجماعها
أو قولاً كان النص قد تظاهر بخلافه فإن ثبت أنها إنما أنكرت ذلك الوجه الذي يذهب إليه مخالفنا
في هذه المسألة فإن ذلك يكون قولها فقط وقد بينا أن أعيان الصحابة لم ينكروا على التابعين اجتهادهم
معهم فيكون قول عائشة معارضاً بهذا الإجماع بل هو متروك للدليل الذي قد بيناه وأما ما حكيناه
عن بعض أصحاب الشافعي فإنه إن أراد بقوله أن التابعي إن تكلم في الحادثة بعد كلام الصحابة فيها لم يعتد
بقوله أنه إن تكلم فيها بخلاف قولهم وقد سبق منهم الإجماع عليه قبل بلوغه مبلغ الاجتهاد لم يعتد
بقوله فإنه صحيح وإن أراد غير ذلك لم يصح وجملة القول في هذا الباب أن الصحابة إذا اختلفت
في المسألة على أقوال والتابعي في تلك الحال من أهل الاجتهاد فإنه يسوغ له أن يخالفهم ويقول بما يخرج
به من أقاويلهم وكذلك إن اتفقوا على قول واحد فله أن يخالفهم وإن توقفوا في القول وتوقف فيه بعضهم
فله أيضاً أن يخالفهم فيه وإن بلغ مبلغ الاجتهاد وقد اتفقت الصحابة على قول واحد لم يكن له أن يخالف
فيه وإن كانوا قد اختلفوا فيها على أقوال لم يكن له أن يخرج عن خلافهم فيحدث قولاً مخالفاً فهذا
هو الذي يجب اعتباره في هذا الباب **مسألة** حكى كثير من أصحاب مالك وبعض من
صنف في أصول الفقه من أصحاب الشافعي عنه أن إجماع أهل المدينة حجة وكان أبو بكر الأبهري
ينكر أن يكون هذا مذهبه ويقول إنما قال مالك إن نقل أهل المدينة إذا أجمعوا عليه يجب أن
يرجح على نقل غيرهم وأن عمل أهل المدينة بأمر من الأمور الشرعية إذا تظاهر فيما بينهم

ووَرِثوه خلفا عن سلف نقلا فانه يجب الاخذ به وعند عامة الفقها من اصحاب ابي حنيفة
والشافعي ان هذا القول اعني ان اجماع اهل المدينة حجة باطل وبه قال شيخنا ابو علي وابو هاشم وهو
الذي نصره شيخنا ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن الكرخي والشبهة في القول الاول ضعيفة جدا
وقد يتعلق من يذهب اليه بوجوه منها ان المدينة لما كانت مهبط الوحي ومقر الشريعة
ومهاجر النبي صلى الله عليه واله وقد عرف اهلها مقاصده في الاحكام الشرعية بالمشاهدة
وجب ان يكون ما اجمعوا عليه حقا وان لا يجوز على جماعتهم الذهاب عن الصواب فيما يتعلق بالشرع
للوجه الذي ذكرناه وان يتميزوا عن ساير اهل البلدان بذلك ومنها ان النبي صلى الله عليه واله
قد وصف المدينة بما يدل على ان اهلها يلزمون الحق لا يعدلون عنه مثل قوله صلى الله عليه
واله المدينة طيبة وانها تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد ومنها قوله ان الاسلام
ليأرز الى المدينة ومنها قوله في اصحابه والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون تخصيصا بلزوم المدينة
عن سواه ومنها ان اهل المدينة من الصحابة لم يعرض فيما بينهم من الخلاف والتنازع ما عرض
بين من خرج عنها فيجب ان يكونوا في لزوم الحق متميزين عن غيرهم والذي يدل على فساد هذا
القول ما قد علمنا من ان اجماع الجماعة الكثيرة على الخطا واعتقاد الباطل من طريق التاويل والشبهة
جائز كما يجوز ذلك على الاحاد تعمدا او تاويلا وانما نامن من هذه الحال قيام دلالة السمع وافراد
او جماعة على انهم لا يختارون الخطا ولا يذهبون عن الحق في قول او عمل واذا ثبت هذا وقد علمنا
ان دلالة السمع انما دلت على ان كل الامة وكل المومنين لا يجمعون على الخطا واهل
المدينة ليسوا كل الامة ولا كل المومنين فيجب ان لا تكون الدلالة متناولة لهم باعيانهم وان
يكون سبيلهم في جواز اتفاقهم على الخطا من طريق التاويل والشبهة سبيل ساير الناس ولا فصل
بين من يدعي والحال على ما ذكرناه ان اجماعهم حجة وبين من يدعي ان اجماع اهل مكة او اهل الكوفة حجة
فاذا كان هذا القول فاسدا للوجه الذي بيناه فكذلك في القول في اجماع اهل المدينة فان قال قائل
ان ظاهر خبر الاجماع ان ما يتناول كل من بعث الله النبي صلى الله عليه واله اليهم صدقوه او لم يصدقوه
لان اسم الامة يتناول الكل وانتم ذهبتم الى ان المراد بالخبر المصدقون بالرسول صلى الله عليه واله دون غيرهم
فلم لا يجوز ان يكون المراد به اهل المدينة دون من سواهم من ساير المصدقين قيل له انما قلنا ان المراد بالخبر
اجماع المصدقين بالرسول صلى الله عليه واله دون غيرهم لقيام الدلالة على ذلك لان من ينكر نبوته ويرد
شريعته لا يجوز ان يكون لقوله مدخل في الشريعة وان يرجع فيها الى قوله وعلمنا ايضا من قصد الرسول صلى
الله عليه واله انه انما اراد ان يبين ان قول جميع من تابعه وامن به اذا اتفقوا عليه حجة يلزم اتباعها
وانه لم يقصد به ان للكفار مدخلا في هذا الباب فاذا كنا انما اعتمدنا في حمل الخبر على ما حملناه عليه
الوجه الذي بيناه ولم يكن لمخالفنا في هذه المسالة ان يعتمد في حمل الخبر على ما حملناه عليه الوجه
الذي بيناه ولم يكن لمخالفنا في هذه المسالة ان يعتمد في حمل الخبر على اهل المدينة دون غيرهم دليلا
يقتضي ذلك كان ما ذهبوا اليه فاسدا والتعلق بالسوال الذي سالوا عنه باطلا فان قال
اذا جاز ان يكون للبلدان والامصار حكم مخصوص دون ساير البقاع كاختصاصها بانعقاد
الجمعة فيها وما جرى مجرى ذلك لم لا يجوز ان يكون للمدينة حكم تتميز به عن ساير البلدان ولو اخبر
النبي صلى الله عليه واله بان اهل المدينة لا يختارون الباطل ولا يجمعون عليه لكان جايزا قيل له
لا ننكر ما ذكرته اذا دل عليه دليل الشرع وانما انكرنا ما ذهبتم اليه لان الشرع لم يرد به فاما ما يذهب

اليه منهم الى ان نقل اهل المدينة وعملهم بما عملوا به من حيث نقلوه خلفا عن سلف حتى يتصل ذلك
الى رسول الله صلى الله عليه اولى من نقل غيرهم فانهم ان ارادوا به ان نقل من بالمدينة لاحكام
الشريعة انما يختص بمعرفتها العلماء او من يقارب ليس من اهلها فهو [illegible] عينا فانه يقتضي التساوي في حقوق
منها الا انا نعلم انا لا نكاد فيها نجوز النقل وانما نجوز ذلك بحال يرجع الى الناقل والى المنقول فاما
ان يكون لزوم المدينة يقتضي في اهلها حالا يجوز بها على نقل من ليس من اهلها ومنها
انه لا يشتبه على عاقل من يذهب الى ان عليا عليه السلام وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
رضوان الله عليهم يجب ان يرجح نقل من بالمدينة على نقلهم لانهم خرجوا عنها ومنها ان ذلك يودي الى
ان نقل من ليس من اهل النقل بالمدينة اذا ساوى في احواله المحوجة الى ترجيح نقل احدى الطايفتين على نقل الاخرى
ان يرجح نقل غيرهم على نقل من خرج عنها حتى يكون للمقيم والسفر في البلدان
فان وجب لاحدهما وجب ترجيح النقل والناقل وهذا محال وان ارادوا به ان اهل المدينة باسرهم اذا اتفقوا على نقل
ما يتبع صحة النقل والناقل خلفا عن سلف وذلك النقل مما يشترك في معرفته الخاصة والعامة وجب
فعل او قول وتواتروا به مثل ما اورده مالك على ابي يوسف في امر الوقف
والاحباس وشبهه على روايته ويجري هذا المجرى
والصاع حتى اخذ بذلك ورجع اليه فان ذلك لا يمنع والجواب عن الوجه الاول انما يتعلق
به المدينة لا يدل على ان اهلها لا يجوز ان يتفقوا على الخطا تاويلا وشبهة ليس يصح هذا لان كل
واحد منهم اذا جاز عليه الخطا مع كونه من اهل البلد الذي هو مهبط الوحي ومقر الشريعة ومشاهد
للنبي صلى الله عليه واله جاز ذلك على جماعتهم وكما ليس لاحد ان يقول ان مكة لما كان الدين وتمام
التبليغ بها كما ذكره رسول الله صلى الله عليه واله في حجة الوداع بقوله الا هل بلغت وجب ان
يكون اجماع اهلها حجة فكذلك ما وصف به المدينة لا يدل على ذلك وكما ليس لاحد ان يقول ان مكة لما
كانت موضع المناسك وجب ان يكون قول اهلها حجة فيها فكذلك ما قالوه في امر المدينة
والجواب عن الثاني ان ما ذكروه من الاخبار لا يتعلق بها في موضع الخلاف ولا دليل في شي
منها على ان اهل المدينة لا يجوز عليهم الخطا من طريق التاويل والشبهة ليس يصح هذا ان مكة هي حرم الله
تعالى ومنها بيته وهي موصوفة من الفضائل بما لم يوصف به ساير البلدان ولا دليل في ذلك على ان
اهلها لا يجوز عليهم الخطا والتعلق بقول النبي صلى الله عليه واله في المدينة انها تنفي خبثها في تمييز
المقيمين بها عمن خرج عنها او الحكم عليهم بانهم في حكم الخبث فانه تجاهل ظاهر لانه يودي الى ان اعيان الصحابة
الذين خرجوا عنها كعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعمار بن ياسر في حكم الخبث وان
من بقي مع ابي هريرة ومن جرى مجراه ممن كان مقيما بالمدينة على قولهم على ان الخبر لا يدل بظاهره على ان اجماعهم
حجة لانه لا ظاهر لو دل على تعلق الحجة بهم لكان انما يدل على ان قول كل احد منهم على الانفراد حجة وهذا
لا خلاف في فساده فيجب ان يكون الخبر محمولا على وجه مخصوص والجواب عن الثالث
والرابع ما بيناه من ان شيئا مما ذكره لا يتعلق بالمدينة واهلها لا يمنع اجماعهم على الخطا لشبهة كما لا يمنع
اجماع اهل مكة على ذلك والجواب عن الخامس ان الامر بخلاف ما قالوه في اهل المدينة
لان ابتدا التنازع والتكلف والتفرق انما حصل بالمدينة ثم انتشر في ساير النواحي كالبصرة
والشام والله الموفق للصواب

مسالة اختلف اهل العلم في الصحابة

اذا اختلفت في المسألة على قولين هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث فذهب قوم منهم الى ان ذلك
جائز وهو مذهب طائفة من اهل الظاهر وبعض المتكلمين وعند عامة الفقهاء ان ذلك لا يجوز وقال شيخنا
ابو علي وابو هاشم وهو الذي نصره شيخنا ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن الكرخي واحتج القائلون
بالمذهب الاول بوجوه منها ان دليل الاجماع انما منع من مخالفة الحجة على ما لا اختلف فيه وما لم يجمعوا
على حظره والمنع منه فلا مانع يمنع من مخالفتهم فيه ومنها ان كل واحد من القولين انما ساغ
القول به لحصول طريقة الاجتهاد فيه فاذا كان القول الثالث او الرابع مثلهما في حصول
طريقة الاجتهاد فيه يجب ان يكون في الصحة جاريا مجراهما ومنها ان الصحابة اذا اختلفت
على قولين ثم حصل الاجماع بعد على احدهما وجب ان يبطل الاول لحصول الاجماع فيه فالمانع من
ان يثبت قول ثالث سوى القولين المتقدمين لقيام الدلالة عليه ومنها ان الله تعالى امر عند
التنازع بالرد الى الكتاب فاذا اختلفت الصحابة وجب الرجوع الى الكتاب واستنباط ما
يقتضيه من الحكم وهذا يبطل القول بان مثل قول ثالث محظور والذي يدل على صحة المذهب الثاني
انا قد عرفنا من حال الصحابة وسائر المجتهدين حظر الخروج عن اختلافهم كتحريم الذهاب عن وفاقهم من صحة هذا
انه لا خلاف بين الصحابة ومن بعدهم في ان احداث قول ثالث في الجد محرم وان الحكم فيه قول يجعله احق
بالمال من الاخوة او يجعله مقاسما لهم وان احداث قول ثالث في ذلك بمنزلة مخالفة ما وقع الاجماع
عليه فلا وجه لتحريم ذلك وحظره الا كون خلافهم في هذه المسألة مقصورا على قولين فيجب ان
يكون سبيل كل ما اختلفوا فيه سبيل هذا القول فان قال قائل لم قلتم انه اذا ثبت تحريم
قول ثالث في مسألة الجد وجب ان يكون سائر المسائل مثلها في ذلك قيل له انما قلنا
ذلك لوجهين احدهما انا قد علمنا ان حال تحريم الخروج عن اختلافهم كحال علمنا بتحريم مخالفتهم فيما اتفقوا
عليه والطريق الذي يعلم احد الامرين به يعلم الامر الآخر وانما خصصنا مسألة الجد بالذكر على
طريق المثال لاشتهارها والا فطريقهم في سائر المسائل كطريقهم فيها من صحة هذا الامر
في حظر القول الثالث الآخر وان احدا منهم لم يقل به وان في القول به خروجا عن اقاويلهم وشقا للعصا
وشذوذا عن جملتهم والثاني انه اذا ثبت ان احداث قول ثالث في الجد محرم ولا علة لذلك الا انفراد
الخلاف من المجتهدين فيه على قولين وجب ان يكون سبيل سائر المسائل سبيلها في تحريم الخروج عن
اقوال المجتهدين واحداث ما لم يقل به احد منهم فان قال لم قلتم ان العلة في ذلك ما ذكرتم قيل
له لا طريق الى اثبات علة سوى ما ذكرناه لان طريق هذه المسألة هو الاجتهاد ولا يمكن ان
يقال انه لا طريق للاحتجاج الا اثبات قول ثالث فيكون هو العلة في تحريمه واذا لم يصح هذا
لم يبق الا ان تكون العلة ما ذكرناه فان قال لم لا يجوز ان تكون العلة فقد طريقة الاجتهاد في القول الثالث
قيل له هذا معلوم فساده لان القول بان الاخ اولى بالمال من الجد ان لم نجد طريقة للاجتهاد فيه
في القوة على طريق الاجتهاد في ان الجد اولى به لم يقصر عنه لان حال الاخ في باب التعصيب اقوى
من حال الجد الا ترى انه يعصب غيره والجد لا يبلغ في قوة التعصيب هذه الرتبة فلولا الاجماع
على حظر هذا القول لكان لا مانع يمنع منه وهذا يمنع من الاستدلال على هذه المسألة ايضا بان اختلافهم
على قولين اجماع في طريق المعنى على تحريم القول الثالث لان القائل بان المال للجد يحرم على نفسه القول
بخلافه ويحرم ايضا على من يخالفه فيقول انه يقاسم الاخوة القول بخلاف ما ادى اجتهاده اليه وقول
وكذلك من ذهب الى القول الآخر فقد حصل

في المعنى الوفاق على حظر القول الثالث وعنده من يعتبر في كل ما اختلفوا فيه على قولين او اقوال
محصورة واستدل على ذلك ايضا بانهم اذا اختلفوا على قولين في المسألة صار سبيل المؤمنين فيها
هذين القولين فلا يجوز احداث ثالث لانه خلاف سبيل المؤمنين والدليل الاول هو المعتمد عندنا فان قال
قائل كيف يقولون ان الخروج عن اختلاف المجتهدين بمنزلة الخروج عن اتفاقهم واختلافهم لا يقتضي ما
يقتضيه اتفاقهم قيل له ليس الامر كما قدرته لان معنى قولنا ان المجتهدين اذا اختلفوا لم يجز الخروج
عن اختلافهم ان الجماعة التي يعتبر اجماعها في باب الحجة على التفصيل اذا لم تجتمع في المسألة واختلفوا
فيها على قولين او اقوال محصورة لم يجز احداث قول يخالف تلك الاقوال فان قال فما قولكم اذا
حكم بعضهم في المسألة بقول واحد الا واحدا منهم فانه سكت عنه ولم يظهر قولا فيه هل يجوز لمن
بعدهم اظهار قول ثان قيل له الذي اجاب به شيخنا ابو عبد الله في هذه المسألة هو ان الاولى
لمن بعدهم الا ان يقول بذلك القول او يتوقف فيه لان الظاهر من حال الواحد
في ذلك انه لو كان لمن بعدهم ان يبتدع في تلك المسألة القول الذي قال به
الذي سكت عنه انه متوقف فيه فلا يجوز لمن بعدهم ان يبتدع في تلك المسألة القول الذي قال به
اكثرهم او التوقف كتوقف بعضهم فان قال اليس قد احدث بعض التابعين قولا ثالثا فيما
اختلف الصحابة فيه على قولين ولم ينكر ذلك عليه كما روي عن ابن سيرين انه كان يذهب الى قول
ابن عباس في امرأة وابوين وزوج وابوين فيقول في امرأة وابوين بقول ابن عباس في ان للام
ثلث المال كاملا وفي المسألة الاخرى بقول سائر الصحابة في ان للام ثلث ما بقي
منه وكما روي عن مسروق انه احدث فيما اختلف الصحابة فيه في مسألة الحرام قولا آخر قيل له اول
ما في هذا السؤال انه لا يمكن التعلق به في الاعتراض علينا لانا قد بينا ان احداث قول ثالث
محظور وان القائل به يكون مخطئا ولم يكن احد من التابعين لا يجوز عليه الخطأ فان كان في التابعين
من فعل ذلك واحدث قولا ثالثا فانه يكون مخطئا واما قولك بانه لم ينكر عليه فانه لا يمتنع
ان يقع النكير فيه او لا يظهر وقوعه كما يظهر ذلك في مخالفة الاجماع الصريح لما كان الحاق الخروج
عن اختلافهم بالخروج عن اتفاقهم يحتاج فيه الى دليل ويكون للشبهة والالتباس فيه مسرح
فاما ما حكيته عن ابن سيرين فقد اختلفت عنه بانه لم يخرج عن اختلاف الصحابة لانه قال في احد المسألتين
بقول بعضهم وفي الاخرى بقول الباقين فلم يذهب الى قول ثالث لم يقل به احد منهم فاما ما حكيته
عن مسروق فانه لا يلزم لانه كان من رجال الصحابة وهو من اهل الاجتهاد فلا يمتنع ان يكون القول الذي
ذهب اليه انما قاله في وقت اختلافهم ولم يكن قد استقر خلاف المجتهدين من اهل العصر الاول
على تلك الاقاويل الاخر وانما كان لا يسوغ له ان يقول كما قاله لو كان اختلافهم فيما اختلفوا فيه قد
استقر قبل كونه من اهل الاجتهاد فقد بان ان ما اورده السائل غير لازم على وجه من الوجوه
والجواب عن الوجه الاول انا قد بينا ان اختلاف المجتهدين اذا كان محصورا فانه بمنزلة وفاقهم
في ان الخروج عنه لا يجوز وقد دللنا عليه من الوجه الذي بيناه وهو ان اجماعهم قد دل على المنع منه
وهذا يقتضي ان يكون دليل الاجماع متناولا لحظر الخروج عن اختلافهم كحظره فيما اتفقوا عليه لانا
اختلفوا فيه من صحة هذا الاجماع فما ان مخالفتهم فيما اتفقوا عليه
لا يجوز اجماعهم على ذلك كما بيناه في مسألة اثبات الاجماع وقد بينا في هذه المسألة اجماعهم على ان
الخروج عما اختلفوا فيه محظور والجواب عن الثاني ان من يخالفنا من اهل الظاهر في هذه المسألة
لا يمكنه ان يسأل عنه لانه لا يقول بالاجتهاد ولانه ذهب الى ان اقاويل المجتهدين على اختلافهم يسوغ

القولين فكيف يمكنه ان يدعي ان القول الثالث يجب ان يكون صحيحا اذا اجتمعا في انه طريقه
الاجتهاد فيه ولهذا قلنا ان الخلاف في ان احداث قول ثالث يجوز او لا يجوز يجب ان يكون خلافا
بين القائلين بالاجتهاد لا من يذهب الى ان احد القولين هو الحق بعينه فانه لا يجوز القول الثالث
وان لم يجوزه فكيف يجوز احداث قول ثالث ثم الجواب عنه لمن يقول بالاجتهاد ان طريقه
الاجتهاد انما يصح ان يسلك ويعتمد في القول الذي لم يمنع الاجماع منه ولا من خلافه فاما ما
ذكروه وقع الاجماع على خلافه فالقول به باطل وان كانت له طريقه في الاجتهاد وهذا لا
لبس فيه والجواب عن الثالث ان ما ذكره يؤيد ما قلناه ولا تعلق له بالمنع مما
يذهب اليه لان وقوع الاجماع على احد القولين يقتضي فساد سقوط الاخر لمكان الاجماع
وكذلك اجماعهم على تحريم احداث قول ثالث يقتضي بطلانه فان ارادوا بما قالوه اجماع الصحابة
على احد القولين بعد اختلافهم فيها فالجواب ما بيناه وان ارادوا اجماع التابعين على احد
القولين اللذين اختلف الصحابة فيهما لم يصح السؤال لان مذهبهم ان الحجة هي اجماع الصحابة
دون اجماع التابعين فان قيل انما اردنا بما حكيناه انه اذا جاز ان يجمعوا على كل احد من القولين
الذين اختلفوا فيهما سائغ ثم بطل احدهما باجماعهم على الاخر جاز ايضا ان يتفقوا على ان الحكم
لا ثالث لهما ثم يثبت الثالث والجواب انا انما نحكم بسقوط القول الاخر اذا اجمعوا على
احدهما لانه سقط شرط الجواز عنه وهو الاجتهاد عند حصول الاجماع على الاخر وليس هكذا اذا
كانوا مجمعين على حظر الثالث فان علة كونهم مخطئين في وجه من اخطائهم ولا يعلق له بشرط يجوز ان ينقلب
وهذه العلة قائمة ابدا ولا يجوز ان يقوم على خلافه دليل لانه يؤدي الى فساد الاجماع والجواب
عن الرابع ان ما ذكروه لا يدل على موضع الخلاف لان النص في الرد الى الكتاب انما ورد عند ثبوت
التنازع فاذا كان الاجماع قد اقتضى حظر القول الثالث فحكم التنازع منتفي الا ترى انه لا يمكن ان
يستدل بهذه الاية على ان بعض اهل العصر الثاني لو نازع اهل العصر الاول وخالفهم فيه
وسلك طريقة الاستنباط فيما خالفهم فيه لكان له ذلك ومن حيث علمنا ان حصول الاجماع المتقدم
قد قطع حكم التنازع والاختلاف **مسألة** وما يتصل بالمسألة التي تقدمت
الخلاف في ان الامة اذا اجتمعت على انه لا فصل بين مسألتين هل يجوز لاحد ان يفصل بينهما
واعلم ان الاجماع اذا وقع على انه لا فصل بين مسألتين في حكم معين من تحليل او تحريم فلا خلاف في انه لا يجوز
لاحد بعد ان يفصل بينهما ولا شبهة في انه ان فعل ذلك يكون خارجا عن الاجماع ومخالفا له وانما
الخلاف اذا اجمعوا على انه لا فصل بين مسألتين على سبيل الجملة وعدم تعيين الحكم من محرم او اثبات
الحكم الى دليل مستانف من الناس من ذهب فيما يجري هذا المجرى الى ان الفصل بينهما جائز مثل ما حكي
عن الثوري من الفصل بين الجماع ناسيا والاكل ناسيا والمحكي عنه ان الجماع يفطر والاكل لا يفطر مع ظهور
الاجماع ممن تقدم من العلماء في انه لا فصل بينهما واحتج من ذهب الى هذا القول بما حكيناه فيما
تقدم عن ابن سيرين انه فصل بين الزوج والابوين والمرأة والابوين قالوا ولما لم ينكر عليه وذهب
الى هذا علم انه لا يجري مجرى مخالفة الاجماع والصحيح عندنا ان هذا كالاول في انه لا يجوز الفصل
بينهما لان المجمعين اذا اتفقوا على انه لا فصل بين مسألتين ولا فرق بينهما يعنوا الحكم او يبهموه
فان فصل بينهما يكون مخالفا لهم لان معنى الفصل لا بد من ان يكون القصد به المنع من الفصل في
الحكم وان ابهموه ان صح هذا ثم اذا قالوا ذلك وعينوا الحكم فانما لا يجوز ان يفارق في

احد المسألتين صاحبه في ذلك الحكم حيث منعوا الفصل بينهما وانهما في احدهما حكم وكذا اذا
ثبت بالدليل حكم بعينه في احدهما يجب ان يكون حكم الاخرى مثله فان قال قائل لم قلتم
ان سبيلها لا يفترق فيه الحكم سبيل ما عين فيه ذلك فسأله الامر اذا عينوا الحكم فقالوا لا فصل
بينهما في التحليل او التحريم فقد ضمنوا ذلك ان الحكم الذي يثبت في احدهما فهو حكم الاخرى حتى ثبت بالدليل حكم
احدهما كان وجوبه مشاركة الاخرى فيه داخلا تحت اجماعهم فان قال انه سلمنا الحكم
ان هذا واجب في الحكم الذي يثبت بالدليل القاطع من حيث يعلم ان المجمعين لو نبهوا على الحكم
لكانوا عليه منصوص ولا يجوز على خلافه فلم قلتم وجوب ذلك في الحكم الذي يثبت بطريقة
الاجتهاد قيل له لا فصل بين الموضعين لانهم اذا قالوا لا فصل بينهما فقد قالوا ان الواجب في
احدهما على المكلف هو الواجب في الاخرى واذا كان ما ثبت من الحكم في احدهما باجتهاد المكلف
هو الواجب عليه كان وجوب التسوية بينهما عليه داخلا تحت الاجماع المتقدم وكذلك القول
في حكمين اذا اجمعوا على انه لا فصل بينهما في الحادثة مثل ان يجمعوا على انه لا فصل بين الميراث والدية
في قاتل العمد وما يجري مجرى ذلك وان اختلفوا في مسألتين على قولين فقال بعضهم لا فصل بينهما
في التحليل وقال الاخرون لا فصل بينهما في التحريم فلا اشكال ان هذا يجري مجرى ما قدمناه لانهم
اذا قالوا ذلك فقد اجمعوا على ان ما يثبت في احدهما فقد يثبت في الاخرى وان لم يقولوا ذلك
ولا ظهر عنهم بل نقل ان بعضهم لم يفصل بينهما في التحريم وان الباقين لم يفصلوا بينهما في التحليل فقد قال
بعض شيوخنا انه ان كان الطريق في التحليل والتحريم في احدهما كالطريق في الاخرى فالفصل
لا يجوز وان كان طريق ذلك الاجتهاد فالفصل لا يمتنع والاولى عندي ان هذا كالاول في ان الفصل
بينهما كالفصل في المسألة الاولى وهي اتفاقهم على انه لا فصل بين مسألتين في انه لا فرق بين ان
ينقل ذلك عنهم قولا او فعلا ووجود ذلك يجري مجرى احداث قول ثالث فيما اختلفوا
فيه على قولين فان نقل ان قائلا منهم في مسألة بحكم مخصوص وقال في مسألة اخرى بحكم مخصوص
فقد قال بعض شيوخنا انه لا يمتنع ان يفصل بينهما اذا ادى الاجتهاد الى ذلك وهذا اقرب
من الاول ولا يبعد ان يكون صحيحا الا ان ما نقل عنهم في ذلك لا يتضمن المنع من خلافه اذ لا يمتنع ان يكون
فيمن عداهم من لم يعرف له قول فيهما ممن يجوز ان يفرق بينهما ويثبت حكم احدهما ولا يثبت
حكم الاخرى فان قيل اليس قد قلتم ان المجمعين اذا كان قائل منهم في مسألة بقول وقائل بقول اخر
ولم ينقل فيها باحدهما لم ينقل بالاخر لا يجوز لاحد ان يفصل بينهما فما الفرق بين هذا وبين الاول
فالجواب ان المسألة اذا كانت بهذه الصورة فانما لم يجز الفصل بين القولين فيهما لان ذلك
يؤدي الى احداث قول ثالث فيما اختلفوا فيه على قولين والجواب عما تعلقوا به من خالف في
المسألة انه ان كان روي بما تعلقه لذلك ان بعض التابعين قد ذهب اليه فيقول بعضهم لا يكون
حجة واذا دل الدليل على فساد هذا القول فكل من يذهب اليه يكون مخطئا وان كان يتعلقه
بان من ذهب الى ذلك لم ينكر عليه ما اختاره فالجواب عنه ان هذا الاجماع لما لم يجر في الوضوح
والظهور مجرى الاجماع على قول معين او فعل معين واحتيج في ادخاله تحت الاجماع الى
استيناف دليل يثبت به الحكم بين ان الاجماع يجب ان يكون منتشرا وانه لم يبلغ خلافه ويخالف
مبلغ خلاف من يخالف الاجماع الظاهر في عظم المعصية ولا يمتنع ان لا يكون كثيرة [illegible]

فحكم بان خلاف اجماع الظاهر كبيرة وحيث علمنا من اجماع الصحابة انهم كانوا يصفون من خالف الرسول
بانه مشاق للرسول وعاص وهذا الوصف ينبئ عن كون الموصوف به مقطوع الولاية فان فعله فسوق وكبيرة
وهذا انما علمناه من ورد الاجماع الظاهر دون ما سواه واذا ثبت هذا امتنع ان يكونوا قد
تركوا المخالفة في النكير على من خالف في ذلك وحيث جوزوا ان يكون معصية في هذا الباب صغيرة
فلم يظهر نكيرهم في ذلك ما ظهر في غيره **مسألة** وما يتصل بها ايضا بما تقدم الكلام
في ان الصحابة اذا استدلت بدليلين في مسألة هل يجوز لمن بعدهم ان يستدل فيها بغير ما استدلوا
به من ثالث او رابع وقد ذكر بعض من صنف في اصول الفقه من اصحاب الشافعي هذه المسألة
وقال لا يمتنع ان يستدل في المسألة بدليل لم يستدل به المتقدمون وسمعنا ابا عبد الله
اعترض ما استدل به وحكينا عنه ذلك من اصحاب الشافعي واوما الى التوقف فيها والذي ذكره
غيره من شيوخنا ان ذلك لا يمتنع ويدل على ذلك ان الادلة لا تجري مجرى المذاهب في هذا الباب
اذ ليس في استدلالهم على حكم المسألة بدليل ما يمنع من ان يكون عليه دليل اخر ومن ان يكون اقتصارهم
اقتصارهم عليه وكفهم عن البحث عما سواه لاستغنائهم عن غيره فان قال قائل فما قولكم ان اجمعوا
على ان لا دليل في المسألة الا ما ذكروه كيف يكون صورة الدليل الثاني قيل له ان كان الدليل
الثاني مما يمكن صرفه عن تناول الحكم بضرب من التخصيص او حمله على وجه من المجاز وجب ان يفعل
ذلك لمكان الاجماع وان كان لا يصح فيه شيء مما ذكرناه فهذا الاجماع الذي ذكره السائل لا يجوز
ان يقع فان قال كيف يصح ان ينظروا في دليل المسألة ويبحثوا عنه فيقع لهم العلم باحد دليليها
دون الاخر مع ان طريق احدهما كطريق الاخر في الظهور والجلاء قيل له ما فصلناه ليس هو موضع
الخلاف لان الدليلين اذا كانا بهذه المثابة في ظهورهما وطريقهما لا يمتنع ان يقال ان الصحابة متى علمت احدهما
علمت الاخر وانما الكلام اذا كان طريق احدهما اوضح من طريق الاخر فيعلم ذلك واستغني به عن طلب غيره
فان قيل هل يجوز على النبي صلى الله عليه واله ان يثبت الحكم بدليلين احدهما القرآن والاخر وحي فيعلم
احدهما دون الاخر قيل له لا يجوز ذلك والعلة فيه ان الدليلين عليه [illegible] وهو المبلغ والمؤدي
فلا يجوز ان يعلم احدهما دون الاخر وليس هكذا حكم الامة اذ لا يمتنع ان يعلم بعضهم الحكم من طريق
الاجماع وبعضهم من طريق النقل وبعضهم من طريق الاستنباط فان قال اذا كان كل واحد من الدليل
حقا فكيف يجوز ذهاب الجميع عنها قيل له يجوز ذلك بان يستغني باحدهما عن الاخر فان قال
اذا جاز ان يذهبوا عن بعض الحق من الاحكام فكيف يجوز ذلك في الادلة قيل له قد بينا العلة في ذلك
وهو ان احد الدليلين اذا وقع الاستغناء به عن الاخر فليس من الحق الذي وجب عليهم ان يعرفوه
وليس هكذا الحكم لانه اذا كانت المصلحة متعلقة به في التكليف لزمهم العلم به [illegible]
ان المسألة الواحدة اذا كانت عليها ادلة كثيرة لا يمتنع ان يعرض الله تعالى المكلف على التمكن
من معرفة واحد منها حسب وقع الاستغناء به عما سواه وليس هكذا الاحكام التي تتعلق
المصلحة بالعمل بها فان الاقتصار على تكليف بعضها دون بعض لا يحسن والقول في العلل
كالقول في الادلة اذ ليس في تعليل الصحابة مسألة بعلة تخصيصه ما يمنع من ان يكون فيها علة
اخرى ومنع التعليل بغيرها وكذلك القول في قدحهم في بعض الادلة وفي اعتراضهم عليه
بوجه فانه لا يمنع من القدح فيه بوجه اخر فان اتفقوا في تأويل الاية على وجه او وجهين لم يجز
تأويلها على خلاف ما تأولوا عليه وتأويل الاية يجري مجرى المذاهب في هذا الباب وهذا

المعنى قد نص عليه جماعة شيوخنا والذي يدل على ذلك ان تأويل الاية ان كان بعض الاحكام الذي ورد
التعبد بها فلا شبهة في ان الخروج عن اقاويلهم فيها لا يجوز وقد قدمنا الدليل على ذلك وان
لم يكن منها وكان طريقه النقل عن رسول الله صلى الله عليه واله لم يجز ان يكون قد خفي على جماعتهم وان كان طريق
الاخر يتعلق باللغة لم يجز ايضا ان لا يعرفوه ولا يجري هذا مجرى ما قلناه في الدليلين لان ذلك انما
قلناه اذا اختلف طريقاهما في الوضوح ووقع الاستغناء باحدهما عن الاخر وليس هكذا تأويل
الاية لان ما يجري مجرى معاني الالفاظ وما يحتمله حقيقة او مجازا فطريقته لا بد ان يكون ظاهرا مثله
للصحابة فلا يجوز ايضا ان يذهب من المراد بالاية ما هو الحق فان قال فما قولكم في الخبر اذا
خرج على وجه هل يجوز تخريجه على وجه اخر قيل له شيخنا ابو عبد الله يمنع من هذا لانه قد
تكرر له في غير موضع اسقاط كثير مما تأول عليه الخبر من خالفه في المسائل بان ذلك التأويل
لم يحمل الخبر عليه احد من المتقدمين وهو الصحيح لان الحق مما يتعلق بالاحكام مع تنظرهم فيها
وفيما يقتضيه دليلها لا يجوز ان يذهب عليهم فاذا نظروا في الخبر طلبا للمراد به لم يجز ان يخفى
عليهم ما هو حق من تأويله وما يجوز ان يكون مراد الله من الوجوه ويسلك به سبيل المذاهب ه
مسألة اختلف اهل العلم في الاجماع هل يجوز ان يكون من اقسام طريق الاجتهاد والاستنباط
دون التوقيف لا يجوز ذلك فذهب بعضهم الى ان ذلك غير جائز وهو قول كثير من اهل
الظاهر وبعض المتكلمين ثم يختلفون فمنهم من يقول ان الاجماع من طريق الاجتهاد لا يصح وقوعه
ومنهم من يقول لا يستحيل ذلك ولكن قد علمنا بالدليل انه لا يقع الا من جهة التوقيف دون
الاستنباط والاجتهاد وقد حكي عن بعض الفقهاء ان ذلك يجوز ان يقع ولكنه لا يكون حجة وعند
اكثر الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة والشافعي رحمة الله عليهما ان وقوعه جائز من جهة الاجتهاد
والاستنباط كما يجوز من جهة النص والتوقيف وبه قال شيخنا ابو علي وابو هاشم وهو الذي
نصره شيخنا ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن الكرخي وحكي عن بعض اصحاب الشافعي ان وقوعه
من طريق الاجتهاد الجلي يجوز ولا يجوز من طريق الاجتهاد الخفي وحكي عن بعض الفقهاء القول بوقوع
اجماع الصحابة من طريق الرأي المحض الذي لا يستند الى دليل كالاستصناع وحصول الاجرة
مقابلا للعمل والالة التي يستعمل فيه وان لم يكن مضبوطة كاجرة الوراق والخياط ومثل الاجرة
على دخول الحمام وان كان بدلا مجهولا ومثل استيجار من يرضع المولود ومثل ما يتعلق باحد [illegible]
والاموال كالخراج ورسوم الخيل وما يجري مجرى ذلك لانه ليس عن ذلك اصول يستشهد به [illegible]
الرجوع فيه اليه ه والصحيح عندنا في جميع هذا ان يكون مقولا من جهة دليل شرعي ولا يمتنع ان يكون
في الصحابة من سمع في هذه الابواب حكم النبي صلى الله عليه واله او شاهده ثم [illegible] بعض الناس
عليه فيكون الاجماع حاصلا عن ذلك الدليل واحتج الطائفة الاولى من الفقهاء في هذه المسألة
بوجوه منها ان اجماع الجماعة الكثيرة على شيء واحد من جهة غلبة الظن الصادر عن الرأي والاجتهاد
لا يجوز من طريق العادة فالاجتهاد مخالف في هذا الباب الدليل القاطع او الشبهة التي تصور
بصورة الدليل تجري مجرى الدليل القاطع لان اجماع الجماعة الكثيرة على المذهب انما يجري هذا المجرى
لا يمتنع ومنها ان المعلوم من احوال الجماعة الكثيرة انها تختلف فيما طريقه الرأي والظن ولا تتفق
على شيء واحد كما انها لا تتفق على اختيار فعل واحد وذلك معلوم يجري مجرى المشاهدة
ومنها ان الجماعة الكثيرة كما علم ضرورة انها لا تتفق على الاخبار بالكذب عن مخبر واحد

من دون تواطؤ وما يجري مجراه فكذلك قد علم أنها لا تتفق على الإخبار بالكذب في شيء واحد فيما يتعلق
بالطرق. فأما الطائفة الثانية وهي التي تحيل وقوع الإجماع من طريق الاجتهاد وتدعي أن الدليل
قد دل على أنه لا يقع من هذا الوجه فإنها تحتج بوجوه منها أن القول بالاجتهاد وكونه دليلا
على الأحكام الشرعية مختلف فيه فمن الناس من يثبت ذلك ومنهم من ينفيه فكيف يجوز اتفاق الأمة
على القول والفعل من طريق الاجتهاد مع اختلافهم في صحته ومنها أن ما ثبت من طريق
الاجتهاد فالخلاف جائز فيه وما ثبت من طريق الإجماع لا يجوز مخالفته فكيف يثبت ما لا يسوغ
الخلاف فيه بما يسوغ خلافه ومنها أن مخالفة الإجماع توجب التفسيق ومخالفة ما طريقه
الاجتهاد لا إثم فيها فكيف يكون الإجماع مع تعلق الإثم بمخالفته حاصلا عنه ومنها أن ما
طريقه الاجتهاد لا يجوز أن يجعل أصلا يقاس عليه وما يثبت بالإجماع فإنه يكون أصلا يقاس
عليه وهذا يمنع من ثبوت الإجماع بالاجتهاد ومنها أنه لو وقع الإجماع من طريق الاجتهاد
لوجب أن يكون الحكم معلوما وكونه معلوما يقتضي أن يكون علته معلومة أيضا وهذا
يخرج الحكم عن كونه ثابتا من طريق الاجتهاد فأما من ذهب إلى أنه يجوز وقوعه من طريق الاجتهاد
ولا يكون حجة فأقوى ما يحتج به أن يرده إلى سائر الاجتهادات فيقول لما كان ما طريقه الاجتهاد
الاجتهاد ولم يقارنه الإجماع يجوز خلافه والعلة فيه أنه ثابت من طريق الاجتهاد فكذلك
إذا قارنه الإجماع يجوز خلافه والعلة فيه أنه ثابت من طريق الاجتهاد فكذلك إذا قارنه
الإجماع والذي يدل على جواز وقوع الإجماع من طريق الاجتهاد والاستنباط أنه قد ثبت أن
الاجتهاد أحد أدلة الشرع كالنص وسائر التوقيف فلا مانع من وقوعه وحجيته لو وقعه
وحجيته النص والتوقيف ولا فصل بين من يمنع من وقوعه وحجيته الاجتهاد وبين من يقول إنه لا
يقع الأمر حجة بنص الكتاب ويسلك في ذلك طريقة الخوارج في أن أصول الأحكام الشرعية
لا تثبت إلا من جهة الكتاب ولا اعتبار في ذلك بالسنة وهذا ظاهر الفساد فإن قال قائل
أليس قد قلتم إن الإجماع لا يحصل من طريق التبخيت والتشبيه فلم لا يجوز أن يقولوا إنه لا يحصل إلا
من طريق النص والتوقيف دون اجتهاد المجتهدين وأن المجمعين لا يختارون الاتفاق على الحكم
إلا من هذا الطريق وأن يصح منهم اختيار خلافه قيل له إنما منعنا مما ذكرته لقيام الدلالة عليه وهو أنا
قد علمنا أن إثبات الحكم الشرعي من طريق التبخيت والتشبيه لا يكون صوابا وحقا ولا يكون فاعله
مخطئا ودل دليل السمع على كون ما أجمع عليه حقا وصوابا علمنا أنه لا يحصل من هذا الوجه وليس هكذا الاجتهاد
لأنه أحد الأدلة فأجروه مجرى التبخيت والتشبيه فاسد فإن قال ألستم تسلمون أن الاجتهاد من أدلة
الشرع قيل له هذا كلام في مسألة أخرى وقد دل الدليل عندنا على صحته وكونه دليلا في الشرع
وهذه المسألة عندنا مبنية على هذا الأصل فخلافك في هذا الموضع لا يؤثر فإن قال أليس الاجتهاد
وإن كان دليلا عندكم في كثير من الشرعيات فإنه لا يكون دليلا في الحكم الذي يقتضي النص خلافه
فلم لا يجوز أن يكون الإجماع حجة ولكنه إنما يكون حجة إذا كان وقوعه عن نص وتوقيف ولا يكون حجة
إذا وقع عن اجتهاد واستنباط قيل له إنما قلنا في الاجتهاد بما ذكرته لقيام الدلالة على أن استعماله
مشروط بأن لا يمنع النص منه ولا يكون ولا يكون مؤديا إلى مخالفته وليس هكذا الإجماع فإن الدليل
الدال على كونه حجة لم يتضمن كونه مشروطا بأن يكون وقوعه عن دليل دون دليل ولا أن من

سبيله أن لا يكون وقوعه عن الاجتهاد فأما من ذهب إلى أن الإجماع يجوز وقوعه من طريق الاجتهاد
ولا يكون حجة والدليل على فساد قوله أن دليل الإجماع والآية والخبر يقتضيان كونه حجة على سبيل
الإطلاق من الوجه الذي بيناه فيما تقدم فعلى أي وجه حصل وجب كونه حجة وقد بينا أنا إنما قلنا إنه
لا يقع عما يجري مجرى التبخيت والتشبيه لقيام الدليل عليه فأما وقوعه عن أي دليل كان فلا مانع يمنع
منه والجواب عن أول ما احتجت به الطائفة الأولى من مخالفينا أن السائل عن ذلك لا يخلو من أن
يكون ممن يسلم أن ما يتعلق بالظن يجوز أن يكون دليلا في الأحكام الشرعية أو لا يسلم ذلك فإن كان
لا يسلم هذا فلا وجه لاستدلاله بما استدل به لأن ما ليس بدليل لا يجوز أن يتعلق الحكم به سواء
جاز حصول الإجماع عليه أو لم يجز وإن كان يسلم ذلك فلا بد من أن يجوز إجماع الجماعة الكثيرة على ما
طريقه الظن لأن ما لا يمكن حصوله لا يصح وجوده ولا يجوز أن يتعبد الله تعالى به فلو كان يستحيل إجماع
الجماعة الكثيرة على ما طريقه الظن لما صح ورود التعبد به للجماعة الكثيرة يمنع من كون ما طريقه
الظن دليلا فقد بان أن المخالف متى سلم جواز كونه دليلا فسؤاله ساقط ومتى لم يسلم ذلك
فاستدلاله لا يصح لأنه يكون لغوا والوجوه التي بيناها وأيضا فإنا قد علمنا من طريق العادة
أن إجماع الجماعة الكثيرة على ما طريقه الظن قد يقع ويصح ألا ترى أن الجماعة الكثيرة قد تتشاور
في أمور كثيرة مما يتعلق بالحروب وسائر السياسات والتدابير فيستقر رأيها على وجه
واحد وفعل واحد ولو لا صح هذا لما جاز ورود الشرع في الحكم بأن يستشير جماعة
الفقهاء وأهل الاجتهاد إذا التبس عليهم وجه الاجتهاد في بعض الأحكام وفي هذا إيضاح
سقوط ما اعتمدوه والجواب عن الثاني ما قد بيناه أن الحال تختلف في ذلك
ولا يجري على طريقة واحدة فقد يقع الاتفاق فيما طريقه الرأي كما يقع الخلاف وإذا جاز
أن يتفق الجماعة الكثيرة على مذهب من المذاهب أو فعل من الأفعال في الشاهد يدل على
ما قلناه لشبهة واحدة فلم لا يجوز أن يتفق على ذلك لطريقة من الأمارة تقتضي غالب
الظن فإن قيل بينهما فصل لأن طريقة الشبهة طريقة واحدة فلا يمتنع أن يكون داعية
للجماعة إلى أمر واحد وليس هكذا ما طريقه الظن لأن طرق الأمارة تختلف واختلافها
يقتضي اختلاف الظن. الجواب إن ما ذكروه لا يوجب الفصل بين الموضعين لأنا نعلم أن الجماعة
الكثيرة تتفق على مذهب واحد لأدلة مختلفة واختلافها واختلاف طرقها لا يمنع
الاتفاق على مدلولها فكذلك الظن يبين صحة هذا أن الأدلة التي يعلم بها أن النص دليل يجب
العمل به مختلفة ولم يمنع ذلك عند مخالفنا حصول الإجماع على كونه دليلا ووجوب
العمل به فإن قيل الأدلة وإن اختلفت فإنها تقتضي مدلولا واحدا وليس هكذا الأمارات
المختلفة فإنها تقتضي ظنونا مختلفة والجواب أنا إنما أردنا أن نبين بما أوردناه أن اختلاف
طرق الشيء لا يمنع من الاتفاق عليه فلا يمتنع أن يكون للظن طرق كثيرة ويقع الاتفاق على موجبها
فأما ما ذكره من أن الأدلة وإن اختلفت فإنها تقتضي المدلول الواحد فإنه لا يقدح فيما
ذكرناه لأنا قد علمنا أن مذهبين ضدين متنافيين إذا كان أحدهما حقا والآخر باطلا فإن أدلة
الحق منهما وشبه الباطل تكون مشتملة على طرق مختلفة ثم لا يمتنع أن يتفق الجماعة الكثيرة

على احد المذهبين دون الاخر مع حصول تلك الطرق المختلفة وهذا يسقط قول السائل ان
الظن اذا كانت له طرق مختلفة تفضي الى اختلاف الظنون لم يجز ان يتفق الجماعة الكثيرة على موجب ظن
واحد اذ لا يمتنع ان ترجع الجماعة الى اعتبار الامارة التي يقتضي النظر فيها مخصوصا وان كان هناك
امارات اخر كما بيناه في الدليل وفي الشبهة فاما قولهم ان الجماعة الكثيرة لا تتفق على اختيار
فعل واحد لطريق العادة فان ذلك انما يمتنع في وقت واحد فاما في الاوقات الكثيرة فلا يمتنع
ان يتفقوا على قول واحد وفعل من طريق الاجتهاد على انا انما نمنع من ذلك في وقت واحد اذا لم يكن
هناك داع يدعو الكل اليه فاما مع حصول الدواعي فلا يمتنع ذلك بان يكون هناك تواطؤ وما
يجري مجراه في وقت واحد كاتفاق الجماعات الكثيرة على حضور الاعياد في وقت واحد وما يجري مجراها
وكذلك اذا كان هناك امارة داعية للكل الى الظن متى نظروا فيها ويشتركون في
الدواعي الى النظر والجواب عن الثالث ان حمل ما يجوز انه على الاخبار بالكذب عن عدد واحد
لا يصح لانا انما منعنا ذلك في الخبر من حيث كانت العادة تمنع منه على الشرائط التي نذكرها
في ذلك وقد بينا ان العادة في اتفاق الجماعة الكثيرة على راي واحد عند امارة تحصل قد عرفت
فمنعه فاحد الامرين بعيد عن الاخر والجواب عن اول ما احتج به الطائفة الثانية من
وجوه منها ان ما ذكروه يلزم عليه ان لا يجوز وقوع الاجماع من طريق النص لان الاستدلال
بظاهر النص وهل له ظاهر وصيغة يمكن ان يستدل بها او لا ظاهر له ولا صيغة وان النص اذا
احتمل وجوها كثيرة كيف يستدل به مختلف فيه كما ان الاجتهاد فان قيل لم
يختلفوا في ان النص دليل على الجملة وان اختلفوا في كيفية كونه دليلا وليس هكذا الاجتهاد
والجواب انه لا فصل بين ان يختلفوا في كيفية كونه دليلا وبين ان يختلفوا في كونه دليلا
لان الخلاف في كونه دليلا لو كان يمنع من الاتفاق على موجبه لكان الاختلاف في كيفية دلالته ايضا
يقتضي ذلك لان العلة التي توجب ذلك في احد الامرين توجبه في الاخر ايضا الا على هذه العلة
لا يصح الاجماع على الحكم الذي يقتضيه ظاهر الخطاب مع الاختلاف في ان له ظاهرا يفيد الحكم ومع
الاختلاف في وجه دلالته لان الاختلاف في ذلك يؤدي الى الاختلاف في الحكم ومنها انه لا اختلاف
بين الصحابة في صحة الاجتهاد وكونه احد ادلة الشرع كما لا اختلاف في وجوب العمل بخبر
الواحد وكونه من ادلة الشرع ومنها انه لا يمتنع في بعض من نفى الاجتهاد ان يناقض فيثبت
بعض الاحكام من طريق الاجتهاد وهذا يسقط قولهم انه اذا كان في المجمعين من لا يقول بالاجتهاد
فثبوت الاجماع من طريق الاجتهاد ممتنع اذ ليس في ذلك اكثر من المناقضة وهي لا تمتنع على كثير
من الناس ومنها ان من نفى الاجتهاد قد يثبت كثيرا من الاحكام بطريقة الاجتهاد والاستنباط
ولا يسميها اجتهادا وانما يسميها استدلالا بالنص وما يجري هذا المجرى ومما لا يمتنع عندنا ان
يعتقد الانسان في كثير من الادلة انه ليس بدليل ثم ينظر فيه فيقع له العلم بالمدلول لان اعتقاده فيما هو
دليل انه ليس بدليل لا يمنع من نظره فيه اذا كان قد علمه على الوجه الذي منه يتعلق بالمدلول
فيحصل عالما به ولهذا نقول ان كثيرا ممن يذهب الى ان المعارف ضرورة لا يمتنع ان ينظر في الادلة
فيقع له العلم بالله تعالى وان اعتقد في الدليل انه ليس بدليل فان قيل اليس احد

ما السبب المشترك به على ان العلم بمخبر الاخبار المتواترة ضروري هو انه لو كان مكتسبا لما صح منا ان
يعتقد انه ضروري ان نظرنا فيها لان هذا الاعتقاد كان يصرفنا عن ذلك وهذا يقتضي ان لا نعلم مخبرها
فكيف يصح مع هذه الطريقة ان يقولوا فيمن يعتقد بطلان الاجتهاد وفيمن يجري مجراه ممن يعتقد
ان المعارف ضرورة ما قلتم والجواب انا لم نقل ان من يعتقد في الدليل انه ليس بدليل يجب ان
ينظر فيه وانما قلنا يجوز ان يتفق منه النظر فيعلم المدلول واذا كنا نثبت ذلك على طريق
التجويز دون الايجاب كان دليلنا على ان العلم بمخبر الاخبار ليس بمكتسب صحيحا لانه لو كان مكتسبا
لكان اعتقادنا فيه انه ضروري صارفا عن النظر على سبيل الجملة وان جاز ان يتفق النظر في طرق هذه
الاخبار من بعضنا فكان يجب ان يختلف الحال بيننا في وقوع العلم بمخبرها وان لا يجب ان يعلم مخبرها
على طريقة واحدة وهكذا يقول فيمن يعتقد ان المعارف ضرورة وان جماعتهم لا يجب ان يحصل لهم
النظر في المعرفة وانما يجوز ذلك على بعضهم اتفاقا ولا يوجب استمرار الحال فيه والجواب
عن الثاني انه لا يمتنع ان يكون الخلاف في طريقة الاجتهاد جائزا ثم يطرأ به ما يمنع من الخلاف فيه
الا ترى ان اجتهاد من غاب عن رسول الله صلى الله عليه وآله يجوز الخلاف فيه فان نص صلى الله عليه
على ذلك لم يجز خلافه وهكذا القول في الاجتهاد اذا صادف حكم الحاكم وقولهم ان ما لا
يسوغ الخلاف فيه كيف يثبت بما يسوغ فيه الخلاف ان ارادوا به ان ثبوت الاجماع حجة
وكونه مما لا يجوز فيه الخلاف يتعلق بالاجتهاد فانه فاسد لان ذلك انما يتعلق بالدليل الدال
على ذلك وان ارادوا به ان المجمعين انه رجعوا فيه في الحكم صحيح الا ان رجوعهم اليه ليس هو
من كون الاجماع وثبوته دليلا لا يسوغ خلافه في شيء انما يقتضي ما ذكروه ان ما لا يسوغ فيه
الاجتهاد من بعد والاختلاف يثبت بالاجماع كما يقوله في النص اذا ورد على الحكم المجتهد
فيه والجواب عن الثالث ان الاجتهاد اذا قارنه الاجماع انما يفسق من يخالف فيه لمكان
الاجماع ولا يمتنع ذلك الا ترى ان النص المحتمل لا يفسق من يحمله على بعض الوجوه التي يحتملها
فان قارن الاجماع بعض تلك الوجوه وجب تفسيق من يخالف فيه وكذلك القول في نص
الرسول صلى الله عليه وآله اذا طابق الاجتهاد والجواب عن الرابع ان في الاجتهاد عندنا
ما يجوز ان يجعل اصلا لغيره ثم لو لم نقل بذلك لكان السؤال لازما اذ لا يمتنع ان يصير المجتهد فيه
لمطابقة الاجماع له من الحكم ما لم يكن قبل مثل ما يثبت في نص الرسول صلى الله عليه وآله
وسلم اذا طابق اجتهاد بعض المجتهدين والجواب عن الخامس ان ما ذكروه لا يلزم لان
الحكم وان كان يصير معلوما بالاجماع فان علته لا تصير معلومة لان ذلك الحكم لا يمتنع ان يكون
قد ثبت عند المجمعين بامارات مختلفة فلا يجب ان يكون ثبوتها عند الكل لعلة واحدة
الا ترى ان ثبوته من طريق الاجتهاد انما يقتضي ان يكون اصله الامارات وان لا يكون خارجا
عن طرقها فاما تعيين العلة فلا يجب لان اجماعهم على الحكم لا يوجب الاجماع على العلة فان علم ان
ذلك الحكم ليست له الا علة واحدة وانه لا يجوز تعليقه بغيرها كانت العلة معلومة
حينئذ فاما ما احتج به من يذهب الى جواز وقوعه وان لم يكن حجة فانه فاسد لان العلة
في جواز الخلاف في المجتهد فيه تعذر وجدان ما يقطع حكم الخلاف كالنص المقطوع عليه

وماجرى مجراه ولهذا لا يجوز الخلاف فيه بعد نص النبي صلى الله عليه واله فكذلك اذا قارنه
الاجماع وقد ثبت انه دليل يقطع حكم الخلاف ثم يمكن ان يعارض القياس الذي ذكره بان يقال قد
ثبت في الاجماع الواقع عن النص انه حجة فكذلك الواقع عن الاجتهاد والعلة كون كل واحد
منهما اجماعا او اجماعا عن دليل فاما ما حكي عن بعض اصحاب الشافعي من الفرق بين ان يكون
الاجماع واقعا عن اجتهاد جلي وبين ان يكون واقعا عن اجتهاد خفي فانه ان اراد بالجلي ما يخرج
عن جواز الخلاف فيه والخفي بخلافه بما طريقه القطع فان قوله يجري مجرى قول من لا يجوز وقوعه
الا عن النص والتوقيف وهو يفسد بما بيناه والكلام عليه ما تقدم وبما دللنا ايضا على
فساد هذا القول لان القياس الخفي اذا كان احد ادلة الشرع فلا مانع يمنع من رجوع المجمعين
اليه وحصول الاجماع من جهته كما لا مانع من ذلك في القياس الجلي فان قيل القياس الجلي لا بد
من ان يظهر طريقه فيصح وقوع الاجماع من جهته والجواب ان القياس الخفي ايضا لا
مانع يمنع من ظهور طريقه للمجمعين سواء كان طريقه واحدا او كانت له طرق كثيرة واذا
صح ان يظهر طريقه لهم صح رجوعهم اليه فان قيل القياس الجلي يجري مجرى النص فلهذا فصلنا
بينه وبين القياس الخفي والجواب ان هذا الكلام خارج عما نحن بسبيله لانه يحتمل ان
اراد بذلك انه يوجب العلم كالنص فالكلام عليه ما تقدم وان اراد به انه يجري مجراه
في الوضوح فانه كلام في رتبة القياس والرتبة لا تاثير لها في هذا الباب لان كون القياس
الخفي دون رتبة من الجلي لا يمنع من ان يكون له طريق يصح الرجوع اليه ووقوع الاجماع من جهته
يبين صحة هذا ما قد علمناه من ان طائفة من الفقهاء كثيرة العدد اذا كان لا يمتنع اتفاقها
على الحكم لاجل علة واحدة طريقها القياس الخفي جاز مثل ذلك في الصحابة وفي سائر
الامة مسألة اختلف اهل العلم في القول اذا انتشر فيما بين الصحابة وظهر وكانوا
بين قائل به وبين ساكت عن اظهار الخلاف فيه هل يكون ذلك اجماعا منهم او لا يكون اجماعا
فذهب بعضهم الى انه اجماع وهو قول طائفة من الفقهاء واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي
وبه قال شيخنا ابو علي الا انه شرط في ذلك انقراض العصر وقال اذا انقرض العصر ولم يظهر
فيه خلاف من واحد منهم اقتضى ذلك اجماعهم عليه وذهب بعضهم الى انه ليس باجماع ولكنه
حجة يجب اتباعها ولا يجوز مخالفتها وهو قول كثير من الفقهاء وبه قال شيخنا ابو هاشم
ومنهم من ذهب الى انه لا يكون اجماعا ولا حجة والى هذا ذهب كثير من اهل الظاهر وهو
الذي نصره شيخنا ابو عبد الله ولكنه ذكر ان ما اعتمده ابو هاشم في اثبات كونه حجة ان
امكن اثباته وجب ان يكون حجة واحتج شيخنا ابو علي لنصرة القول الاول وهو كونه
اجماعا بان الحادثة اذا ظهرت فيما بين الصحابة وقال كثير منهم بقول فيها وسكت الباقون
عن اظهار خلاف فيه واستمر الزمان عليه وتطاول وانقرض العصر ولم يظهر عن احد
منهم الخلاف وجب ان يكون سكوتهم دالا على الرضا به اذ لو كان فيهم من يخالف فيه
لدعته الدواعي الى اظهار الخلاف ولم يجز ان يكتم ذلك لانا لو جوزنا ان لا يظهر ما يجري

هذا المجرى لجاز ان يكون النبي صلى الله عليه واله قد نص على سنن كثيرة وان كتم نقلها واذا كان هذا
فاسدا لوقوع العلم بان ما جرى هذا المجرى لا بد من ان يدعو الدواعي الى اظهاره ونقله فكذلك
ما دللناه ولا بعد في ذلك على من يقول انه لا يمتنع ان يكون فيهم من يعتقد خلافه ولكنه لا يظهر ذلك هيبة
للجماعة كما روي عن ابن عباس انه قيل له لم لم تظهر القول بابطال العول في ايام عمر فقال هيبة
وكان رجلا مهيبا ولا يمتنع ايضا اخفاء ما يجري هذا المجرى خوفا او تقية او اظهار المحسن العشرة
وما يجري مجرى ذلك لانا انما نتكلم ببعض هذه الوجوه فانه لا يتكتم الا يسيرا من الزمان ولا بد من ظهوره
لا سيما مع تطاول المدة ومن تكلم بما جرى هذا المجرى من يخشيه فانه يظهره لمن يانس به وينبسط
اليه فيصير ذلك طريقا لظهوره ونقله ولهذا جرت العادة على هذه الطريقة جاز نقل
فضائل امير المؤمنين علي عليه السلام في ايام بني امية مع تشدد القوم في المنع من ذلك فاما
التقية فلا بد من ان يكون لها سبب معلوم ولا يصح ادعاؤها مع فقد السبب ولا يقدح ايضا
في ذلك قول من يقول انما انه كما لم ينقل فيه خلاف فكذلك لم ينقل انه اجماع ايضا لانا نقول
من ظهوره والاشارة واسعا حكاية الخلاف فيه يكفي في كونه اجماعا وايضا فان داعية الخلاف
اقوى من داعية الاتفاق وقد يكتفى عند الاتفاق بان لا يذكر الخلاف ولا يكتفى عند حصول الخلاف
بان لا يذكر ذلك الا ترى ان الخبر بوقوع فتنة في الجامع وما يجري مجرى ذلك اذا كان مخبره صحيحا متفقا
عليه فقد يقتصر في ذلك على اظهار بعضهم الاخبار به وسكوت الباقين على انكاره وليس كذلك
اذا لم يكن المخبر متفقا عليه لان من يخالف في ذلك المخبر لا يقتصر على السكوت بل يظهر
الخلاف فيه والرد على المخبر به فقد ثبت ان داعية اظهار الخلاف اقوى من داعية اظهار
الوفاق من جهة العادة ولا يمتنع ان يقتصر في الاتفاق على ظهور القول من البعض وسكوت الباقين
عن نكيره واما الخلاف فانه لا بد من ان يذكر ويحكى اذا كان حاصلا واحتج شيخنا ابو هاشم
لنصرة القول الثاني وهو كونه حجة بان المعلوم من اجماع التابعين ومن بعدهم الاحتجاج بما يجري
هذا المجرى والمنع من مخالفته كمنعهم من نقض ما يحكم به الحاكم وكما علمنا انهم والصحابة ومن بعدهم على
المنع من احداث قول ثالث اذا اختلفوا في الحادثة على قولين كمسألة الجد وما يجري مجراها
فمثل ما نعلم ان متابعتهم في احد القولين واجب وان احداث القول الثالث محظور وان
نقض ما يحكم به الحاكم محرم من حيث اجمعوا على ذلك فنعلم ان ما يجري هذا المجرى من القول
يجب اتباعه ولا يجوز مخالفته ولا اعتبار بمن يخالف اخيرا فيه كما لا اعتبار بقول من يجوز نقض
حكم الحاكم كالاصم وغيره ممن منع الاجماع السابق فيه والذي يدل على ان هذا القول لا يكون اجماعا
ان الاجماع انما يثبت من طريق القول او الفعل او الرضا به والاعتقاد له فاذا ظهر من بعض
الصحابة في الحادثة قول مخصوص وظهر من الباقين السكوت عنه فلم يحصل فيه اجماع لان
طريق القول اولى من طريق الفعل والرضا به لان سكوت من سكت منهم عنه لا يعلم بمجرده
الرضا به لان السكوت انما يدل على الرضا اذا لم يكن له وجه سواه فاما مع جواز حصوله
لوجه سوى الرضا به فانه لا يمكن ان يستدل به عليه فان قال قائل لو لم يكن سكوت
من سكت عنه على وجه الرضا به لوجب ان يبين الخلاف لئلا يكون مصوبا للخ

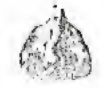
قيل له قولك ان الساكت يجب ان يكون راضيا بذلك القول ينقسم
هو يخطى عنه ان اردت به انه يقتضي كونه راضيا بان يكون ذلك القول قول القائل وصوابا من
قسمين ان اردت به انه يقتضي كونه راضيا بان يكون ذلك القول قولا له حتى
جهته فانه صحيح وان اردت به انه يقتضي كونه راضيا بان يكون سكوته لاعتقاده فيه انه صواب
انه لو استفتي لكان يفتي به فانه غير صحيح اذ لا يمتنع ان يكون فان قيل اذا قلتم ان
من قائله فان لم يكن صوابا عنده لان مسائل الاجتهاد هذا سبيلها السكوت عن اظهار الخلاف
الاجماع يحصل من طريق القول والفعل والرضا لزمكم ان تحكموا بان ليس الامر كما قدرته لانا لا نعلم الرضا
في القول يقتضي الرضا به اذ الطريق له سواه قيل له عن مشاهدة المجمعين فيحصل لنا العلم
بالقول بمجرد السكوت عن اظهار الخلاف فيه وانما نعلم ذلك لاجل الرضا كما نعلم مقاصد المخاطب
من طريق المشاهدة بان سكوتهم عن اظهار الخلاف على هذا الوجه فيجعل ذلك طريقا
وما يجري مجرى ذلك من طريق المشاهدة ثم يتصل الرضا فما قولكم اذا كان القول الذي ظهر
النقل وان لم نشاهدهم وهذا يبطل ما توهمته فان قال مما الحق فيه واحد ولا مساغ للاجتهاد
من بعضهم وحصل من الباقين السكوت عن الخلاف فيه قيل له كذلك نقول لانه اذا كان من القبيل الذي الحق
فيه ايدل ذلك على كونهم مجمعين عليه على الخطأ من حيث قال به بعضهم وترك
فيه واحد فلو كان خطأ لوجب ان يكونوا مجمعين واذا ثبت هذا وجب ان يحكم بان
بعضهم انكاره والرد على قائله مع سلامة الاحوال لا يمكن حمله على الرضا بكون ذلك القول
سكوت من سكت عن الخلاف فيه هو لاجل الرضا به لانه انما يصح فيما يكون للاجتهاد مساغ فيه
صوابا من قائله دونه لان اعتبار ما يجري هذا المجرى في ذلك والمتوقف فيه لانا قد علمنا من حالهم
ولا يمكن ان يقال ان سكوتهم كان لسكوت الناظر في المسائل التي تجري مجرى ما ذكرناه فاما
خلاف ذلك وانهم لم يكونوا متوقفين في تصويبهم لو كان هناك خلاف لظهر فقد اعترضه شيخنا ابو هاشم
ما اعتمده شيخنا ابو علي في ذلك من انه فانه لا يجوز انكاره على القائل به ولا يلزم كل احد النظر فيه اذا لم
بان القول اذا كان طريقه الاجتهاد ولم يتعين عليه استنباط حكمها واذا ثبت هذا لم يمتنع ان يكون من سكت
تكن الحادثة متعلقة به انما سكت لان الرد على القائل به محظور ولم ينظر هو في تلك الحادثة فيحصل
عن اظهار الخلاف فيه موافقا لمن اظهر القول فيها او مخالفا واذا لم يكن قد حصل منه قول
له فيها قول يكون معتقدا به وهذا يعترض قول من علل السكوت لو لم يكن عن وفاق لدعت
فيه فلم يجب ظهوره اذ قد ثبت بما ذكرناه ان الساكت لا يمتنع ان لا يكون موافقا
الدواعي الى اظهار الخلاف وانه لو نظر في الحادثة واستفتي فيها لكان يفتي بخلاف القول الذي ظهر
في الحال ولا مخالفا من الزام معارضة القرآن والنص على نبي سوى النبي
وبهذا يسقط ايضا ما اعتمده فلم يظهر على تطاول الزمان وانما قلنا ان الساكت في
المعروف لانا لم ننقل ان هناك خلافا فانه يجوز ايضا ان يكون من حيث لم يجتهد قوله في
يجوز ان يكون سكوته لا لاجل الرضا بالقول او عادلا عن الشروع في استنباط حكمها من حيث لم يتعين
تلك الحادثة بان يكون مرتابا فيها فان قيل لو كان متوقفا في الحادثة لاظهر التوقف
ذلك عليه ولم يلزمه وهذا بين فالجواب انه لا وجه

لوجوب ذلك لا من طريق الدين ولا من طريق الدواعي وحاصل هذا السؤال ان كان من لم يمض في
مسالة لا بد من ان يظهر للناس انه لم يكن فيها وهذا ظاهر الفساد فاما كون هذا القول حجة
يجب اتباعها فانه لا يمكن اثباته من حيث كان مجمعا عليه لما قد بيناه من ان ذلك ليس اجماع
واذا ثبت انه ليس مجمع عليه احتيج في اثبات كونه حجة الى دليل يستانف فان دل على ذلك دليل
صح هذا القول وان لم يدل عليه دليل فسبيله سبيل سائر الاقوال التي اختلف فيها وما اعتمده
شيخنا ابو هاشم في اثباته حجة من اجماع التابعين ومن بعدهم على المنع من مخالفة واحد من آحاد
الصحابة فيه انه ظاهر بما ذكروه وان كانت المسالة محتملة
مجرى المنع مما حكم به الحاكم فالاولى ما يجري مجرى الطعن على ادعاء هذا الاجماع وهو ان القول بالمنع من بيع
للتنكير وقد ذكر شيخنا ابو عبد الله ما يجري مجرى الطعن وقد صرح به بعضهم ولم يحك خلافه عن احد منهم ثم روي
امهات الاولاد كان ظاهرا في ايام الصحابة وذلك فقال كان رايي ورأي عمر ان
عن امير المؤمنين علي عليه السلام ما دل على انه راى من بعد خلاف ما يجري هذا المجرى حجة لا يجوز مخالفتها
لا يبعن ثم رايت بيعهن وهذا يمنع من ادعاء الاجماع على ان كثيرا من الناس قد رد هذا الخبر ولم يصححه عن علي عليه
ويمكن الانفصال عن هذا الطعن من وجهين احدهما والثاني انه ان سلم الخبر فقوله كان رايي ورأي
السلام لان المشهور من مذهبه المنع من بيع امهات الاولاد الصحابة ولم يحك عن احد منهم في ذلك الوقت
عمر ان لا يبعن يدل على ان هذا القول قد كان يظهر عند جماعة من

خلاف فيها **مسالة** وما يتصل بالمسالة التي تقدمت الخلاف في الصحابي اذا ظهر عنه قول
في الحادثة من غير ان يكون قد ظهر في الصحابة وانتشر ولم يحك عن احد خلافه فمن الفقهاء من ذهب
الى كونه اجماعا ومنهم من يقول انه يكون حجة فاما القول بانه اجماع فانه ظاهر الفساد وما عرف
فيه شبهة يمكن ان تحكى لانا اذا جوزنا ان يكون الحادثة لم يبلغ اكثرهم ولم يخطر على بالهم فكيف يجوز
فيما يكون مجمعا عليه فاما من يقول انه حجة فلعله يتعلق في
ان يقال ان القول اذا صدر عن واحد منهم الى ان القول اذا ظهر ولم يحك خلاف فيه فيقول ان الفقهاء
ذلك بالطريقة التي حكيناها عمن يذهب الى ... وقد وجد من يسلك منهم مع اختلافهم
قد اتفقوا على الاحتجاج بما يجري هذا المجرى لان الاحتجاج بهذه الطريقة
والصحيح انه ليس بحجة ايضا والذي يدل على ذلك انه اذا ثبت كونه غير مجمع عليه فاثبات انه حجة
يحتاج الى دليل ولا يمكن ادعاء دليل فيه سوى الاجماع على كونه حجة فاذا بينا انه لا اجماع في ذلك ثبت انه
ليس بحجة وما ذكرناه مما يعتمده من يذهب الى انه حجة فانه ظاهر الفساد لان ما يستدل به جمهور
الفقهاء فيما يجري هذا المجرى ليس هو ما ظنه المخالف لانهم انما يستدلون على كون القول حجة بانه قد
ظهر من واحد من الصحابة مشتهرا من الباقين او اكثرهم ولم يظهر منهم خلاف فيه وهذا غير المسالة
التي وقع الخلاف فيها فاذا كان في الفقهاء من احتج بما ذكره المخالف فان قوله يكون خطأ منه وترك الدليل
الذي ذكرناه فان قيل فهل تقولون انه لم يكن اجماعا فلا نجد انه صواب من قائله فالصواب
ان هذا لا يعلم ايضا الا ان يكون هذه الحادثة مما تمس الحاجة الى معرفة جوابها اذ لا بد والحال هذه من
ان يحصل من جهتهم ما هو صواب فيها فاذا لم ينقل الا هذا القول علم كونه صوابا لان الصواب
فيما تمس الحاجة اليه لا يجوز ان يذهب عنه جماعتهم ولا يجوز ان يترك نقل ما هو صواب وينقل ما
ليس بصواب **مسالة** اختلف اهل العلم في جواز تقليد الصحابي والاقتداء به

فما يذهب اليه فمنهم من ذهب الى ان ذلك جائز وهذا القول يحكى عن محمد بن الحسن وعن الشافعي في
القديم وهو قول شيخنا ابي علي وابي هاشم ونفر من الفقهاء وهو الذي نصره شيخنا ابو عبد الله وقد
اختلف القائلون بهذا القول فمنهم من يجوز ذلك ولا يوجبه ومنهم من يوجب ذلك وقول الصحابة
ان اختلفوا في قول واحد وكان عند المجتهد القول بعضهم مزية على قول الباقين فعليه ان ياخذ بقوله
وان تساووا عنده فهو مخير في الاخذ بقول ايهم شاء ومنهم من يقول ان قول من كان اماما منهم
فانه مرجح على قول غيره ومنهم من يفصل بين ان يكون ذلك القول على سبيل الحكم والعقد وبين ان يكون
على سبيل الفتيا وذهب بعضهم الى ان تقليد الصحابي لا يجوز كما لا يجوز تقليد غيره الا للعامة ومن ليس
من اهل الاجتهاد وهو قول كثير من الفقهاء وبه قال الشافعي في الجديد واحتج القائلون
بالمذهب الاول بوجوه منها قول الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
قالوا فقد دل ظاهر الاية على وجوب الاقتداء باولي الامر من الصحابة ومنها ان الله تعالى قد مدح الصحابة
عنهم بان اثنى عليهم واخبر بانه قد رضي عنهم فقال لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت
الشجرة والرضا عنهم يقتضي الرضا باقوالهم وافعالهم وهذا يدل على انهم مصيبون في اقوالهم وقال
كنتم خير امة اخرجت للناس وهذا ايضا يقتضي كونهم مصيبين في اختيارهم ومنها
قول النبي صلى الله عليه واله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فنبه على الامر بالاقتداء بهم
واخبر بان الفاعل لذلك مصيب ومنها قول النبي صلى الله عليه واله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي فاجرى الاقتداء بهم مجرى الاقتداء به ومنها ان المعلوم من احوال الصحابة
ان بعضهم كان يرجع الى قول غيره ويترك قوله ورايه لرايه من غير ان يطالبه بالدلالة على صحة قوله
كرجوع عمر الى قول علي عليه السلم والى قول معاذ من غير مطالبته بالدليل
على القول الذي رجع اليه واخذ به فاذا كان هذا جائزا للصحابة فلمن بعدهم اجوز واحتج
القائلون بالمذهب الثاني بانه قد ثبت ان التقليد محرم لانه يفضي الى اعتقاد ما لا يؤمن كونه جهلا و
الاقدام على فعل ما لا يؤمن كونه قبيحا وقبح ما جرى هذا المجرى متقرر في العقول وان الاصل في قول
كل احد انه ليس بحجة الا من يدل الدلالة على اختصاصه بهذه الرتبة كالرسول صلى الله عليه واله
وجماعة الامة فاما افراد الصحابة فيجب ان يكون حكم كل واحد منهم كحكم افراد سائر الامة في
ان قوله لا يكون حجة على غيره من حيث لا دليل على ذلك وايضا فان من يلزم الغير اتباعه لا بد من ان
يكون متميزا عنه بوجه يقتضي ان يكون بكونه متبعا اولى منه والمتبع يجب ايضا ان يختص بوجه
لا يشاركه فيه من يلزمه اتباعه ولولا ذلك لم يكن المتبع اولى ان يتبع من المتبع والوجه الذي
يختص به ويجب اتباعه اما ان يكون قيام الدلالة على ان قوله حجة على غيره واما ان يكون تمكنه
من معرفة الصواب في الحادثة على التفصيل دون من يلزمه اتباعه فالوجه الذي يختص
به من يلزمه اتباع الغير فهو اما انحطاطه عن درجة من دلت الدلالة على ان قوله حجة كافراد
الامة واما قصوره عن معرفة حكم الحادثة كالعامة واذا ثبتت هذه الجملة وكان المجتهد
من غير الصحابة مشاركا لهم في التمكن من طريقة الاجتهاد والنظر في الاصول والاستشهاد
بها ولم يثبت في الصحابي ما ثبت في الرسول وفي جماعة الامة فليس هناك ما يقتضي

ان يختص الصحابي بكونه متبعا ويختص من بعده من المجتهدين بكونه تابعا فان قيل هاهنا ما يقتضي
ويقتضي ان الصحابي من حيث شاهد الرسول صلى الله عليه واله وسلم وعرف مقاصده في الحكم كان اولى
بالاتباع ممن لم يكن في عصر الرسول صلى الله عليه واله ولم يشاهده من المجتهدين فالجواب
عن ذلك من وجوه منها ان اختصاص الصحابي بهذه المنزلة لا يمنع من جواز الخطا وايضا فان
خالف بعضهم بعضا ورجع بعضهم الى قول بعض وهذا يبطل اعتبار هذه المنزلة في كون قوله
حجة ومنها ان التابعين ومن بعدهم اذا كان قد نقل اليهم كلام الرسول صلى الله عليه واله وما عرف به
من قصده فيما تضمنه من الاحكام حتى علموا ذلك صاروا مشاركين لمن شاهده صلى الله عليه واله
وسلم في هذا الباب ومنها ان ما ذكره السائل انما يمكن اعتباره في قول الصحابي الذي يعلم انه
بنى اجتهاده فيه على خبر سمعه من الرسول صلى الله عليه فاما القول الذي يجوز ان يكون طريق
اجتهاده فيه جاري هذا المجرى فهذا الاعتبار لا يصح فيه وايضا فان العلة في ان المجتهد لا
يجوز له تقليد غيره انه مساو له اياه في التمكن من معرفة ما هو صواب عنده فلم يجز له الرجوع الى قول
غيره وهذه العلة موجودة في المجتهد مع الصحابة فان قيل من الناس من جوز للمجتهد
ان يقلد غيره فالجواب ان من يجوز ذلك انما يجوزه اذا اعتقد في غيره انه اعلم منه فجعل ذلك وجها
لترجيح اجتهاده على اجتهاد نفسه ونحن نبين الكلام في هذه المسلة في باب الاجتهاد والقياس
والغرض بما اوردناه في هذا الموضع حكم المجتهدين اذا لم يعتقد احدهم في صاحبه انه اعلم منه والجواب
عن الوجه الاول من الوجوه التي اعتمدها من يذهب الى القول الاول ان ظاهر الاية لا يدل على موضع الخلاف
لان الطاعة هي موافقة ارادة الغير ومتابعته فيما يريده ولم يثبت ان الصحابي اذا قال بقول فانه
يريد ممن بعده اتباعه عليه ولان الاية مشروطة بكون المطاع وليا للامر وهذا لا يصح في كل الصحابة
وانما يصح فيمن يختص منهم بالامر والنهي ولا يمكن ان يقال ان واحدا من الصحابة اذا افتى بقول من الاقوال فقد ذكر
امرنا به وقد قيل في الاية ان المراد بها امراء السرايا فان الواجب كان على اتباعهم والمقصود بالاية
ان يطيعوهم فيما يامرون به ويزجرون عنه والجواب عن الثاني ان ما وصف الله تعالى به الصحابة
لا يدل على ان قول كل واحد منهم على الانفراد حجة على غيره والرضا بافعالهم اذا سلم ان ظاهر الاية يدل
على ذلك فانما يقتضي ان يكون افعالهم صوابا من جهتهم وكون الفعل صوابا من فاعله لا يقتضي انه حجة
على الغير وان الغير يلزمه اتباعه فيه كالمجتهد فيما بيننا وايضا فان ظاهر الاية التي فيها ذكر
الرضا عنهم فانما يقتضي ان يكون افعالهم مرضية في تلك الحال ولا يمنع ذلك من وقوع الخطا منهم او من
بعضهم في المستقبل والجواب عن الثالث ان الخبر محمول على ان المراد به امر من ليس من اهل
الاجتهاد بالاقتداء بهم فانه مخير في الرجوع الى من شاء منهم والجواب عن الرابع انه لا يدل على
موضع الخلاف لان القول او الفعل الذي يكون سنة للخلفاء لا بد من ان يكون قد ظهر وانتشر
فيكون المراد به ما ظهر عنهم من الحكم ولم يقع فيه خلاف وتلقي بالقبول وما جرى هذا المجرى فليس
من هذا الباب وانما هو من القبيل الذي تقدم الكلام فيه وقد بينا ان ما جرى هذا المجرى من الناس
من جعله اجماعا ومنهم من جعله حجة وسنقصينا الكلام في ذلك والجواب عن الخامس



انه لم يثبت ان من كان يرجع من الصحابة الى قول غيره ويترك قوله كان يفعل من غير ان يظهر
له ما يرجح ذلك القول ولا يمتنع ان يكون من يرجع الى قوله قد نبهه على ما يقوي ذلك القول وان كان
ذلك مما يجري مجرى التلويح اليسير والاشارة الخفية لان بعضهم كان يفهم عن بعض ما يجري هذا
المجرى لما اختصوا به من فضل الفطنة والمعرفة ولهذا لم يحققوا العلل فيما اوردوه من طرق
النظر في المسائل التي اختلفوا فيها كما يحققها اهل هذا الزمان لاستغنائهم باليسير عن
الكثير واحتياج اهل زماننا في هذا الباب الى ما لم يحتاجوا اليه واعلم ان الكلام في ان التقليد
محرم ظاهر لانه قبول الغير من دون ان يعلم انه حق او ان من يقبل ذلك منه مصيب في الرجوع
اليه وقبول ما قبله منه لان من يقدم على ما يجري هذا المجرى لا يامن ان يكون ما يتمسك به باطلا
والاقدام على ما لا يامن الانسان كونه باطلا يجري مجرى الاقدام على ما يتحقق كونه باطلا في
التحريم كما ان الاخبار بما لا يامن الانسان كونه كاذبا فيه في منزلة الاخبار بما يتحقق انه كاذب
فيه في كونه محظورا محرما وقولنا ان الرسول صلى الله عليه واله يجوز تقليده مجاز لان ما
يقبل منه لا يكون تقليدا من حيث دل الدليل على ان جميع ما يؤديه عن الله تعالى فهو حق
وان اتباعه فيه واجب وانما تجوز في استعمال هذه اللفظة فيه من حيث كان ما يقبل منه
معلوما على سبيل الجملة ولم يلتمس في كل حكم منه دليل يخصه وكذلك وصفنا
للعامي بان له ان يقلد العالم لانه قد علم ان فرضه القبول منه والرجوع اليه فلم يقبل منه الا ما علم
انه مصيب في قبوله واذا ثبت هذا فسبيل كل احد ان لا يكون قوله حجة ولا مقطوعا على
كونه حقا الا من تدل الدلالة على ذلك من حاله وقد دل الدليل على ان جماعة الصحابة يختصون بهذا
الحكم وكذلك من بعدهم من جماعة الامة كما دل الدليل على اختصاص الرسول صلوات الله
عليه واله بهذه المنزلة فاما كل واحد من الصحابة على الانفراد فانه يجب ان ينظر في امره فان
دل دليل السمع على ان حكمه حكم الجماعة في هذا الباب فالمذهب الاول صحيح وان لم يدل الدليل
على ذلك فالصحيح هو المذهب الثاني واقوى ما يمكن ان ينصر به المذهب الاول الخبر وهو
قوله صلى الله عليه واله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لان ظاهر الخبر يقتضي ان كل الصحابة ممن حكمهم
الاقتداء بهم وحمل الخبر على ان المراد به رجوع من ليس من اهل الاجتهاد اليهم فيما هم فيه من حمل
الخبر على العموم ومنع اختصاص ان يكون للصحابة مزية في هذا الباب لان هذا الحكم مستمر
في سائر المجتهدين سوى الصحابة ويمكن ان يجاب عن هذا بان الخبر مخصوص لا محالة وان حمله
على العموم لا يصح لانا نعلم ان في الصحابة من لم يكن من اهل الاجتهاد ومن كان سبيله سبيل سائر
العوام في وجوب الرجوع الى علمائهم عليه فلا بد من ان يكون المراد بقوله اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم العلماء منهم واهل الاجتهاد فيكون الغرض ان من ليس من اهل الاجتهاد منهم فانه
مخير في الرجوع الى من شاء من علمائهم واعيانهم وانهم بمنزلة النجوم التي يهتدى بها في هذا الباب
فاما الاية فيمكن ان يجاب عنها بان النبي صلى الله عليه واله لم يقصد بها الخبر عن من بينهم على
عددهم وانما قصد ما شاء من بينه من ليس من اهل الاجتهاد منهم على ان الواجب عليها الاقتداء
بمن شاء من علمائهم واعيانهم ويمكن ان يقال ان الخبر عام من وجه اخر وهو قوله بايهم اقتديتم اهتديتم
لان ظاهره خطاب لجميع المكلفين سوى الصحابة واذا حمل الخبر على ان المراد به رجوع من ليس

من اهل الاجتهاد من الصحابة الى العلماء منهم كان ذلك تخصيصا للخبر ولكن هذا الوجه انما يمكن ان
يتعلق به من يقول بمن يذهب الى المذهب الاول لان سبيل العوام منا سبيل العلماء
في ان لهم ان ياخذوا بالقول الذي ينقل اليهم عن بعض الصحابة كما ان للعلماء واهل الاجتهاد ان
ياخذوا به فاما من يفصل بين المجتهد والعامي في هذا الباب فلا بد له من حمل الخبر في هذا
الوجه ايضا على التخصيص والذي ذكره شيخنا ابو عبد الله في هذا الباب مع نصرته لما
يذهب اليه شيخنا ابو علي من القول الاول لان الى العامي ان يكون حكمه مخالفا لحكم
المجتهد في هذا الباب لانه فرضه ان يعمل بما يفتيه به المفتي وليس له ان يعمل بما يحكى له من قول
الصحابة لانه ليس ممن يمكنه ان يعرف جواز استعماله او وجوبه كالعلماء واهل الاجتهاد
وسنزيد هذا الكلام شرحا في باب الاجتهاد بمشية الله ويمكن ان يسقط ما اوردناه من
السؤال على هذه الدلالة بان يخصص ما اقتضت الدلالة تخصيصه من ظاهر الخبر من حكم من
ليس بمجتهد من الصحابة وحكم من بعدهم من العوام الممنوع من الاستدلال بالظاهر وحمله
على ما توجبه من الاقتداء بهم فيقول ان ظاهر الخبر يدل على ان لكل من سوى الصحابة ان يقلد كل
الصحابة ومن خرج الدليل من الصحابة عن هذا الحكم وهو جواز تقليده فانه يكون مستثنى وكذلك
من خرج عن جواز كونه مقلدا لهم يكون العموم من ومما يعارض
الاستدلال بالخبر في القوة او يزيد عليه الوجه الاخير الذي حكيناه عمن يذهب الى المذهب
الاول فهو الذي اعتمده ابو علي وبسط ابو عبد الله الكلام في نصرته وتحليله ان رجوع بعضهم
الى قول بعض معلوم وقول من يذهب الى المذهب الثاني انه انما رجع من رجع منهم عن قوله
الى القول الاخر لظهور ما رجح ذلك القول عليه فانه دعوى لان الظاهر من امره انه انما اتبع
قول غيره فقط ولا يمكن ان يصرف رجوعه من الوجه الذي علم ان ذلك انما حصل عنده وهو قوله
فقط الى وجه اخر مجهول لان سلوك هذه الطريقة يؤدي الى فساد الاصول بان يقال ان
من اخذ منهم بمقتضى خبر من الاخبار فانه لم ياخذ به لاجل ذلك الخبر وانما اخذ به لامر اخر مجهول
فكذلك القول في سائر النصوص وفي القياس وما يجري مجرى ذلك ولا يمكن ان يعلق في دفع
ما حكيناه بانه قد روي الوجه الذي لاجله رجع منهم من رجع عن قوله فانه انما ترك قوله حين
اورد ذلك عليه وقال كلا قوله واشار عليه بترك ما ذهب اليه لان هذا انما يمكن ان يدعى
في بعض المسائل ولا يمكن ادعاؤه في جميعها وقول من قال منهم ان الراجع عن قوله قد اعتمد بعض
الوجوه التي يترجح بها قول غيره على قوله ولكنه اكتفى بالتلويح اليسير فانه لا يصح
الاعتماد عليه لانه من باب الجواز وجواز ذلك لا يقتضي العلم بوقوعه فالظاهر انما يقتضي انه
اعتبر مجرد قول غيره فقط فهذا اجمل ما اعتمده شيخنا ابو عبد الله في هذه المسألة وهي تخليه
المطلوب الوجوه في نصرة المذهب الاول وهو هذا الوجه • مسألة اختلف اهل
العلم في انه لا اجماع بخبر الواحد هل يجوز ام لا والمراد بهذه المسألة ان النقد الذي يجب العمل
بخبره اذا روي ان الصحابة قد اجمعوا على قول من الاقوال هل يجب الاخذ به او لا يجب وليس

الغرض لذلك ان يخبره بعلم حصول هذا الاجماع فمنهم من منع من ذلك وهو قول كثير من
الفقهاء والى هذا ذهب ابو عبد الله واحتج في ذلك بان ما يقع الاجماع عليه يجب ان يشيع
نقله قال ولولا هذه العادة لما امتنع اثبات ذلك على وجه يقتضي العمل به بخبر الواحد كما لا يمتنع
اثبات قول الرسول صلى الله عليه واله وسلم على وجه يجب العمل به بخبر الواحد كما لا يمتنع
اثبات قول الرسول صلى الله عليه واله على وجه يجب العمل به بخبر الواحد وذهب بعضهم الى
ان اثبات ذلك بخبر الواحد جائز وهو قول بعض شيوخنا المتاخرين ولا خلاف في ان ما يجري هذا
المجرى من الاجماع لا يبلغ في القوة مجرى الاجماع المعلوم واحتج من ذهب الى القول الثاني بانه
اذا ثبت ان العمل بخبر اذا ورد على شروطه واجب ولا فصل بين ان يرد بحصول اجماع يقتضي
حكما من الاحكام وبين ان يرد بحصول قول من جهة الرسول صلى الله عليه واله يقتضي حكما في
وجوب الاخذ بذلك الحكم والعمل بمقتضى الخبر ولا يعترض هذه الدلالة قول من يقول ان الاجماع
حجة ولا يجوز اثباته بخبر الواحد لان قول الرسول صلى الله عليه واله والمعجز ايضا ويصح اثباته
بخبر الواحد لان الغرض بقولنا انه يثبت بخبر الواحد ان العمل به واجب لا انا نعلم صحته ونقطع
على ذلك وهذا كقولنا ان الحكم يثبت عند الحاكم بشهادة الشهود والمراد به يجب
عليه ان يحكم عند حصولها لا انه يعلم صدق الشهود ويقطع على ذلك وما اعتمده شيخنا
ابو عبد الله في نصرة القول الاول فانه بناه على اصله في ان ما يتم به البلوى وما يجري مجرى ذلك
لا بد ان يشيع نقله وقد تكلمنا على هذا الاصل بما قد مر في باب الاخبار وبينا ما يحتمله
الكلام في هذا الباب وما ذكره من ان ما يقع الاجماع عليه لا بد ان يتواتر الخبر به فانه
يمكن ان يقال فيه انه رحمه الله يجوز اثبات النسخ بخبر الواحد لو لم يكن قد حصل الاجماع
على المنع من ذلك ويذهب الى ان ذلك قد وقع في صدر الاسلام واذا جاز ان يحصل النسخ
ويقتصر في نقله على خبر الواحد ولا يجب تواتر الخبر به فما المانع من جواز ذلك فيما يقع
الاجماع عليه ويقول ايضا ان اثبات تاريخ النسخ بخبر الواحد جائز فاذا جوزه ان يكون
وقت وقوع النسخ لا يشيع النقل فيه ويقتصر في ذلك على خبر الواحد فلا مانع يمنع
مثله في بعض الاجماعات واذا ثبت ان خبر الواحد هو احد ادلة الشرع لم يمتنع ان يعول
في نقل بعض الاجماعات عليه كما يجوز ان يعول عليه في كثير من الاحكام التي تمس الحاجة
اليها ٥ **مسألة** اختلف اهل العلم في ان الصحابة اذا اجمعت على مخبر خبر هل
يجب القطع على ان اجماعهم على ذلك الحكم هو لاجل الخبر او لا يجب ذلك فمنهم من ذهب الى ان
اجماعهم على موجبه يوجب القطع على انهم انما اتفقوا عليه لاجله والى هذا ذهب ابو هاشم
وقد ذكر ذلك ابو عبد الله الا انه يقول ان الخبر ان كان من اخبار الاحاد في هذا الوقت فانه
يجب ان يقطع على انه مما قامت الحجة به في الاصل وقد بينا فيما تقدم مذهبه في هذا الباب
وهو انه يقول ان عادة الصحابة جارية بانها كانت لا تتفق على مخبر الخبر اذا كان من اخبار
الاحاد وانما كانت تتفق عليه اذا كان الخبر الوارد فيه طريقه العلم دون الظن ومنهم
من ذهب الى ان القطع على ان اجماعهم على موجبه هو لاجله دون ما سواه انما يصح عند
شروط منها ان يعلم انه لا نقل عنهم انهم اخذوا ذلك الحكم لاجله ومنها ان ينقل عنهم انهم
عند ذلك الخبر رجعوا الى موجبه عن رايهم ومنها ان يعلم انهم تمسكوا بموجبه حين روي

لهم ذلك الخبر ومنها ان يعلم انه الطريق لذلك الحكم في الشرع الا الخبر وان ذلك هو الخبر الوارد بان يعلم
انه لم يظهر سواه فيما بينهم ولم يوقف على غيره عند التفتيش وهذه طريقة بعض شيوخنا
المتاخرين واحتج من ذهب الى القول الاول بان اجماع الصحابة على موجب النص والخبر
المتواتر اذا اوجب القطع على ان اجماعهم على ذلك لاجلهما فكذلك خبر الواحد وربما اكدوا
هذه الطريقة بانه لا يجوز ان يعدلوا عن نقل ما وقع الاجماع لاجله الى نقل غيره وقد اوما ابو عبد الله
الى هذا الوجه وفصل بين ان لا ينقل اصلا ما وقع الاجماع لاجله بان يكتفى بالاجماع
عنه وبين اذا انقل ما يفيده وجب صرف اجماعهم اليه كما يجب صرفه الى سائر النصوص
كاجماعهم على موجب آية السرقة وما يجري مجرى ذلك واحتج من ذهب الى القول الثاني
بان الخبر اذا كان من اخبار الاحاد ولم يعلم انهم اجمعوا على موجبه لاجله من الوجوه التي
ذكرناها جوزنا ان يكونوا انما اجمعوا عليه لدليل سواه من قياس او اجتهاد او توقيف
اخر واستغني بالاجماع عن نقله قال وكيف يمكن القطع على انهم اجمعوا عليه
لاجله ونحن نجوز متى لم يحصل فيه الوجوه التي ذكرناها ان يكون الخبر موضوعا
بعدهم واجاب عما اعتمده من ذهب الى القول الاول بان النص والخبر المتواتر انما
وجب القطع على انهم اجمعوا على موجبها لاجلهما من حيث عرفنا ان الصحابة متقيدة
بادلة الشرع ومتبعة لها فمتى ثبت نص مقتض لحكم من الاحكام او خبر معلوم علمنا
انهم يتبعون ذلك لا محالة ويأخذون بحكمه وليس هكذا خبر الواحد لانه طريق قبوله
الاجتهاد وهذا يمنع القطع على انهم انما رجعوا اليه دون غيره في الحكم ويقتضي تجويز
ان يكون اجماعهم على ذلك الحكم لدليل سواه وان لم ينقل الينا والله الموفق للصواب

الخلاف في القياس والاجتهاد ٥ مسألة

اختلف اهل العلم في القياس الشرعي فنفاه نفر منهم وهم طايفة من المتكلمين كابي اسحق
النظام ومن تابعه من الجعفرين وطبقات اهل الظاهر وجماعة الامامية واثبته عامة
الفقهاء وكثير من المتكلمين وذهبوا الى انه احد ادلة الشرع وهو قول ابي علي وابي
هاشم واعلم ان نفاة القياس فريقان ففرقة تزعم ان التعبد لا يجوز ان يرد بالقياس في
الاحكام الشرعية ثم يختلفون فمنهم من قال لا يجوز ورود التعبد به لان الشرع يفرق حكم
يمنع من ذلك ولو لم يفرق عليه لجاز ان يرد التعبد به وهو انه يرد على التفرقة
في الحكم بين المتساويين والتسوية بين المختلفين الا ترى ان الحايض ممنوعة تقضي الصيام
دون الصلوة مع اشتراكهما في ان الحيض يمنع منهما وورود الشرع ايضا بايجاب الغسل
من المني وخروج الولد دون ما يخرج من السبيلين مما يجب فيه الطهارة دون الغسل
مع كونهما اوجب الى الطهارة من ذلك وورود تحريم النظر الى الحرة الشوهاء الى ما يحل
منه من المملوكة الحسناء والتسوية بين الحرة الحسناء والشوهاء في ذلك مع اختلافهما
فيما يتعلق به الشهوة والتفرقة بين الامة الحسناء والحرة

المتسامح فيها ومنها في ذلك وموضوع القياس مخالف لهذا الموضع لانه مبني على التسوية
بين المتفقين في الحكم والتفرقة بين المختلفين وهذه طريقة ابي اسحق النظام ومنهم من قال التعبد
بما لا يجوز ان يرد به لان شيئا من الاحكام الشرعية لا يجوز ان يعرف من جهته كما لا يجوز ان يعرف جميعها
وهذه طريقة النهرباني من اهل الظاهر ومنهم من قال ان التعبد بما لا يجوز ان يعرض يرد به لان
طريقه الظن دون العلم ولا يجوز ان يتعبد الله تعالى المكلف بما يجوز ان يودي الى الخطا كما يجوز ان
يودي الى الصواب وهذه طريقة داوود وكثير من اصحابه ومنهم من قال لا يجوز ورود التعبد به
لان الله تعالى لا يجوز ان يقصر بالمكلف على ادون البيانين والنص اعلى في كونه بيانا من القياس وهذه
ايضا طريقة بعض اصحاب داوود ومنهم من قال لا يجوز التعبد به لانه يودي الى التعبد بالاحكام
المتضادة وهذه طريقة بعض من يخالف في القياس وبعض من يثبت القياس ويخالف في ان
كل مجتهد مصيب والفرقة الثانية تذهب الى ان ورود التعبد بالقياس في الاحكام الشرعية
جائز ولكنه لم يرد قالوا ولو ورد لقلنا به **فصل** في الكلام على الفرقة الاولى هذه
الفرقة احتجت في المنع من جواز ورود التعبد به بوجوه منها انه لو جاز ورود التعبد
بالقياس في اثبات الفروع الشرعية لجاز ورود التعبد به في اثبات اصولها فاذا لم يجز اثبات
الاصول الشرعية من طريق القياس لم يجز ايضا اثبات الفروع به ومنها ان القياس فعلنا
ولا يصح ان نتوصل الى معرفة مراد الله تعالى بفعلنا ومنها انه لو جاز اثبات الاحكام الشرعية
التي هي مصالحنا بالقياس لجاز ان يعلم ما يحدث في المستقبل من طريق القياس ويجري ذلك
قياسا واذا لم يجز ذلك في الخبر لانه انما يحسن اذا علمنا كونه صدقا فاذا لم يصح ان يعلم ذلك
من طريق القياس لم يصح ان يخبر عنه قياسا فكذلك الحكم الشرعي اذا كان انما يحسن لما كان من
جهة القياس لا يجوز ومنها انه لو صح ان يعلم بعض الاحكام الشرعية من جهة القياس لصح
ان يعلم جميعها من جهته ومنها ان الله تعالى لو كان علق الاحكام الشرعية بمعنى هو علة لها
ولكن حمل غيرها عليها لوجب متى وجد ذلك المعنى ان يتبعها الاحكام لكونه علة لها وهذا
يقتضي ان يكون هذه العلة موجبة للاحكام قبل ورود الشرع وفي فساد هذا دلالة على ان
الاحكام الشرعية لا علة لها وهذا يمنع من القياس وورود التعبد به ومنها ان القياس
مبني على الاستدلال والاستنباط والمصالح انما يصح معرفتها من جهة النص دون الاستدلال
والاستنباط ومنها انه لا يجوز اثبات الفرع في الاحكام الشرعية الا بمثل ما يجوز اثبات
الاصل به ومنها ان الحكم الثابت بالنص لا يخلو من ان يكون متعلقا بالاسم او المعنى
او بهما جميعا فان كان متعلقا بالاسم او بالاسم والمعنى بمجموعهما لم يصح القياس وان كان متعلقا
بالمعنى في الاصل وجب ان يكون متعلقا به في الفرع ايضا وهذا يقتضي ان لا يكون الاصل
بكونه اصلا اولى من الفرع وان لا يتميز احدهما عن الاخر وهذا يمنع من القياس ومنها ان
القياس اذا كان مبنيا على الاستنباط فلا بد فيه من النظر والنظر يحتاج الى مفكر فيه
فلا يخلو ذلك من ان يكون النص او الحكم ولا يجوز ان يكون الدليل المفكر فيه هو النص لانه
لا يفيد الحكم في غير المنصوص عليه فكيف يجوز ان يكون دليلا فيه والحكم لا يجوز ان يكون
دليلا لانه فعلنا ولو عصى المكلفون في استعمال القياس لما حصل ذلك وهذا يقتضي
ان لا يستقر كون القياس الشرعي دليلا على الاحكام ومنها ان العقليات فيما كان

طريق معرفتها العقل وجب ان يشتركوا في ذلك جميعها فكذلك السمعيات اذا كان طريقها
السمع وجب ان يكون طريق جميعها واحدا ومنها ان القياس اذا لم يجز ان يكون له مدخل
في تغيير ما وجب بالعقل واستحال فكذلك لا يجوز ان يكون له مدخل في تغيير المجوزات
فيه ومنها ان القياس لو كان دليلا في الشرعيات لوجب ان يتم ذلك حتى يكون
دليلا في الاصول وفي النسخ ومنها انه لو كان دليلا شرعيا يجوز ورود التعبد
به لجاز ان يرد التعبد به في وقت النبي صلى الله عليه وآله وان يتعبد صلى الله عليه وآله
بذلك بحضرته والذي يدل على جواز ورود التعبد بالقياس ان الله تعالى اذا اوجب
على المكلف امرا من الامور فانما يجب ان يزيح علته في تكليفه بما يجعل له طريقا
يصح له به الوصول الى معرفته لان اقدام المكلف على فعل ما لا يأمن قبحه ولا يعلم وجوبه
او حسنه يقبح كما يقبح منه الاقدام على ما يعلم كونه قبيحا فلا يجوز ان يكلف فعل ما لا
يعلمه او لا يعلم بسببه ان كان ذلك الفعل مما لا يصح وقوع العلم له قبل فعله فلذلك قلنا
انه لا بد من ان يكون متمكنا من العلم بما كلف في صفته ليحسن تكليفه ولان تكليفه ما لا
سبيل للمكلف الى العلم به او بسببه والفصل بينه وبين غيره يجري في القبح مجرى تكليف ما
لا يطاق والطريق الذي به يعرف المكلف ما كلف قد يكون امارة مفضية الى غالب الظن
يحصل له عند ذلك العلم بوجوب الواجب عليه او حسنه كما يكون دليلا موجبا
للعلم فيعلم عند ذلك العلم حال الفعل في وجوبه او حسنه وما ذكرناه مستمر في
كثير من العقليات والشرعيات لان العاقل اذا اراد التصرف في بعض التجارات
او سلوك بعض الطرق لنفع يلتمسه او دفع ضرر فانه اذا غلب على ظنه عند بعض
الامارات انه سيحصل له ما يحاوله من نفع او دفع ضرر فانه يجب عليه او يحسن
منه ذلك كما يجب لو علم وصول النفع اليه او زوال الضرر عنه فكذلك يجب عليه احكام
كثيرة من الشرعيات عند غالب الظن الحاصل عن امارة كالتوجه الى ما نظنه جهة
القبلة عند التباس عينها ومثل تقدير النفقات وجزاء الصيد والحكومة في الجنايات
التي ليست فيها مقدرة وتعديل الشهود وتعليق الحكم بشهادتهم ومتعة
المطلقة وما يجري مجرى ذلك مما يكثر في الشرع واذا ثبت هذا لم يمتنع ان يتعبد الله تعالى
المكلف فيما يكلفه بكل واحد من هذين الطريقين على حسب ما تقتضيه المصلحة وقول
من يذهب الى انه تعالى يجب ان يتعبد بما طريقه العلم دون ما طريقه الظن فاسد لانه يجري
مجرى تشهي الادلة وتخيرها والادلة انما تنصب بحسب المصلحة ولا فرق بين هذا
القول وبين قول من يقول ان الله تعالى انما يجوز ان يتعبدنا من الشرعيات بما ينطق به
القرآن فقط دون ما ثبت بالسنن على ما يذهب اليه الخوارج فاذا فسد هذه
الجملة ثبت انه لا يمتنع ان يتعبد الله تعالى في كثير من الاحكام الشرعية بالقياس كما
يتعبد بالنص فان قال قائل لم قلتم ان بعض الاحكام الشرعية او العقلية اذا كانت
تثبت بالظن جاز ان يثبت به سواه وما تنكرون من ان يكون ما ذكرتم من الاحكام انما
جاز ثبوته بالظن لان الظن الذي تثبت به هذه الاحكام له امارة معقولة من طريق العادة
وليس هذه الاحكام التي تثبت بالقياس لان الظن الذي يبنى عليه القياس ويجعل طريقا
الى معرفة الاحكام لا امارة له من جهة العادة قيل له اول ما في سؤالك ان قولك انما

تثبت الأحكام بالظن فإنه فاسد لأن إثبات سائر الأحكام العقليات والسمعيات
لا يكون بالظن عندنا ولا بد من أن يعلم المكلف وجوب الفعل الذي كلف أو حسنه ولا بد من أن
يعلم أيضا وجه وجوبه أو حسنه على جملة أو تفصيل والظن لا يقوم مقام العلم في ذلك
وإنما نقول إن الطريق إلى العلم به قد يكون الظن كما يكون العلم فالذي يتناول الحكم هو العلم دون
الظن ألا ترى أن الحاكم إذا نفذ الحكم بشهادة من يغلب على ظنه عدالته فإنه يعلم وجوب تنفيذ
الحكم وإن كان طريقه الظن وكذلك القول في سائر الأحكام التي طريقها الظن وإنما فصلت
بين الظن الذي له أمارة من جهة العادة والظن الذي إما ذكرته لا يتعلق بالعادة فإنه فاسد
أيضا لأن من حق الظن الذي يكون له حكم ويصح أن يكون طريقا إلى العلم بحكم من الأحكام أن يكون
واقعا عن أمارة صحيحة فأما كونها متعلقة بالعادة أو بأمر آخر فلا اعتبار به لأن الله
تعالى لو نصب لنا أمارة لأمر من الأمور ومكننا من العلم بأنها أمارة لذلك الأمر لكان حكمها
في الصحة مثل حكم الأمارة المتعلقة بالعادة أو أبلغ فكذلك لو أطلعنا أحدنا صاحبه
على أمارة لم تجر العادة بكون مثلها أمارة وجعلها أمارة لأمر يريده في المستقبل
لكان حكمها مثل حكم سائر الأمارات المتعلقة بالعادة فقد بان بما ذكرناه سقوط
قول السائل إن الظن الذي يستند إليه القياس إذا لم تكن له أمارة متعلقة بالعادة لم يصح
أن يكون طريقا إلى إثبات الأحكام فإن قال السائل أليس من قولكم إن الظن يقوم مقام
العلم فيما طريقه حسنه ووجوبه وقبحه المنافع والمضار على الكره ما حكيناه عنكم من أن شيئا
من الأحكام يثبت بالظن قيل له هذا غلط لأنا إنما نقول إن الظن يقوم مقام العلم في هذه المواضع
في كونه طريقا إلى العلم بوجوب الواجب أو حسنه وقبح القبيح لأنا نقول إن هذه الأحكام تثبت
بالظن ألا ترى أنا نقول إن من يريد التصرف في تجارة أو سلوك طريق فإنه متى غلب على ظنه أنه
يؤديه إلى نفع أو دفع ضرر فإنه عند ذلك يعلم حسنه أو وجوبه كما يعلم ذلك لو حصل له العلم
بالنفع أو دفع الضرر وكذلك القول في العلم بالقبح لأنه إذا ظن أن ذلك يؤديه إلى الضرر علم
قبحه كما يعلمه لو حصل العلم به وإنما يفصل بين أن يكون الطريق إلى ما في ذلك الفعل من النفع
أو دفع الضرر الظن أو العلم من وجه آخر [illegible] ذلك إذا كان الظن فإنا نقول إن وجه حسنه
هو النفع دون العلم به ووجه وجوبه دفع الضرر دون العلم به فيفصل بين وجهي الوجوب
والحسن فيجعل ذلك في أحد الموضعين الظن وفي الموضع الآخر حصول النفع أو دفع الضرر
دون العلم بذلك ولا بد في الوجهين جميعا من أن يكون وجه حسن الفعل أو وجوبه معلوما
للمكلف لأنه إن كان حصول النفع أو دفع الضرر فهو معلوم على ما بيناه وإن كان الظن فهو
معلوم أيضا لأن المكلف يعلم حصول الظن فيه فإن قال قائل كيف يصح أن يتوصل المكلف
إلى إثبات الأحكام الشرعية بطريق القياس وكيف يثبت الطريق على وجه يصح أن
يكون طريقا إلى إثبات هذه الأحكام قيل له الذي يدل على أن إثبات هذه الأحكام
بالقياس يصح أنه لا فرق في حصول العلم بتحريم التفاضل في الأرز بين أن ينص الله تعالى
على ذلك وبين أن لا ينص عليه ولكنه ينص على تحريم التفاضل في البر وينص على أن علة
تحريم ذلك أنه مكيل في جنس واحد وما كان [illegible] ويتعبدنا بالقياس في أنه يمكننا أن نعلم
تحريم التفاضل في الأرز فكذلك لا فرق بين أن ينص على هذا الحكم في البر ولا ينص على علته
ولكن ينصب دلالة يمكن أن نعلم بها أن علة التحريم ما ذكرناه ولا يحصل الفصل بين ذلك

وبين أن لا يقيم الدليل على ذلك ولكن ينصب لنا أمارة تحصل لنا عندها غالب الظن بعلة
ويتعبدنا باعتباره في القياس ويقيم دليلا يعلم به أن الظن يقوم مقام العلم فيه وكذلك
لا فرق في حصول العلم بأن كل مسكر محرم بين أن ينص الله تعالى على ذلك وبين أن ينص على تحريمه
ولكن ينص على تحريم الخمر ويمكننا من العلم بأن علة ذلك أن كونها مسكرة من الوجوه التي ذكرناها
والقياس الذي يثبت به الأحكام الشرعية لا يخرج عن الطريق التي ذكرناها فقد بينت
أن إثبات الأحكام به ممكن فإن قال قد علمتم أن الله تعالى قد نصب أمارة يحصل عندها
الظن بعلة الحكم في الأصل فإنه تعبدنا بحمل غيره عليه فإن ما ذكرتموه في هذا الباب دعوى
غير مسلمة قيل له هذه مطالبة في غير موضعها لأنا إنما نتكلم في جواز ورود التعبد بالقياس
لا في وقوعه فأردنا أن نبين بما ذكرناه أن الوصول إلى الأحكام الشرعية إذا كان ممكنا من هذا
الطريق لم يمتنع أن يجعل الله تعالى للمكلف سبيلا إليه ويتعبده بالقياس إذا تعلقت
المصلحة به وما يطالب به من أن الله تعالى قد فعل ذلك فإنما يجب بيانه إذا أردنا أن
ندل على أن الله تعالى قد تعبد بذلك وسنبين ذلك بعد الكلام في ورود التعبد به فإن قال
إذا جوزتم حمل ما لا نص فيه على ما ورد النص فيه وأثبتم حكم الأصل في الفرع فما قولكم في
الأصل لو نسخ أتقولون إن الفرع يصير منسوخا بنسخه أو لا يصير منسوخا فإن قلتم بالأول
لم يصح لأنه إذا كان نسخ ما دخل تحت النص لا يوجب نسخ سائره فبأن لا يجب ذلك فيما
ثبت بدلالة النص أولى وإن قلتم بالثاني لزم أن يكون الفرع باقيا مع نسخ الأصل ورفعه
قيل له نسخ الأصل لا يوجب نسخ الفرع لما ذكرته ولغير ذلك لأن نسخ حكم لا يوجب نسخ
غيره فأما قولك إنه يقتضي بقاء حكم الفرع مع رفع حكم الأصل فإنه جائز ولا مانع يمنع منه
لأن تسويته به وكونه فرعا له إنما يفيد أن طريق العلم بأن الله تعالى تعبدنا به النص على الحكم
الذي هو الأصل فإذا علمنا حصول التعبد ورفع حكم النص لم يجب أن يكون حكمه مرفوعا
والنسخ لم يتناوله وليس يصح هذا أن حكم الفرع لو حكم به الحاكم ثم ورد النسخ على الأصل
لم يجب نقضه وكذلك إذا لم يحكم به فإن قال فإن حمل حكم ما ورد النص فيه
على ما لا نص عليه يؤدي إلى جواز حمل ما ليس له حكم ثابت في العقل على ما له حكم ثابت فيه قيل
له هذا لا يمتنع ألا ترى أنا نحمل الكذب الذي يتعلق به جر نفع أو دفع ضرر على الكذب
العاري عن ذلك في القبح وإن كان قبح الأصل ثابتا في العقل وقبح الفرع ليس بثابت
فيه والجواب عن الوجه الأول أن إثبات ما هو من أصول الشرع بعد الآن بالقياس
كان جائزا لو تعبد الله تعالى بالقياس في إثبات ذلك بأن يجعل له أصولا أخر ينص عليها
وينصب أمارة لعللها ويتعبدنا بحمل هذه الأحكام عليها لأن النص لو لم يتناول
تحريم التفاضل في البر وتناول تحريمه في الأرز لصح أن نحمل البر عليه فيثبت
بالقياس ما هو أصل الآن وإنما كان لا يثبت أصلا إذا كانت الحال هذه
والعبارة لا تأثير لها في هذا الباب فالمخالف إن أراد بقوله إنه لو جاز التعبد
بالقياس لجاز إثبات الأصول به هذا المعنى فقد بينا أنه صحيح وإن أراد به أن هذه
الأصول كان يجب أن يصح إثباتها بالقياس من دون أن يكون هناك أصول ترد إليها
ويصح استعمال طريقة القياس فيها فإنه لغو من الكلام لأن حاصله هو أن الحكم

اذا صح اثباته بطريقة القياس واستعماله ممكن والامارة ثابتة والتعبد بحمل الفرع والبناء
على الاصل والا فيجب اثباته قياسًا من غير ان يكون استعماله ممكنا وامارته قائمة
والاصل الذي يحمل الفرع عليه حاصلا وهذا مما لا شبهة في فساده وايضا فانه لا
فصل بين من يستند الى هذه الطريقة وبين من يقول انه اذا جاز التعبد بطريقة الظن
في جهة القبلة وعينها قائمة والامارات ثابتة و بقدر النفقات والعادات
فيها معلومة ونقيم المتلفات والعادة في القيم والبياعات معروفة فيجب جواز
ورود التعبد بهذه الاحكام من طريق الظن وليس هناك غير القبلة ولا امارة ولا
العادة في النفقات والبياعات وهذا واضح السقوط والجواب عن الثاني
ان القياس وان كان فعلنا وانما نتوصل الى معرفة مراد الله تعالى الذي هو الحكم بدلالة النص
عليه وفعلنا وانما هو الفرع الى القياس والاستدلال بالنص والنظر في ذلك كما نظر في
سائر الادلة العقلية والسمعية لنعرف مدلولها فقد سقط بما بيناه ما ظنه المخالف من
انا نثبت مراد الله تعالى بفعلنا لانه ان اراد به هذا الوجه فهو صحيح وان اراد به انا نعلم
مراد الله تعالى من ان يكون متعلقا بما نصبه الله تعالى من الدلالة فانه غير لازم على ما بينا فان
قيل مراد الله تعالى لا يجوز ان نعلم الا بالخطاب اذ لا طريق الى معرفة ذلك سواه لانه تعالى لا يعلم
بالمشاهدة ولا ضرورة لا على جهة المشاهدة فنضطر الى قصده كما نضطر بعضنا الى قصد
بعض عند المشاهدة قيل له قولك انه تعالى لا نعلم قصده ضرورة فانه صحيح ولا يمنع
ذلك من ان نعلم قصده بامر سوى مجرد خطابه كما نعلم بمجرد الخطاب اذا كان لذلك الامر تعلق
به الا ترى انا نعلم مراده تعالى من قبل الرسول صلى الله عليه واله ومن قبل اجماع الامة وان لم
يكن ذلك خطابا له لما كان له من التعلق به ما امكن ان يكون دلالة على مراده فكذلك لا يمتنع ان
نعلم مراده بدلالة النص الذي نتوصل اليه بالقياس كما نعلم ذلك بمجرد النص فان قيل لو
كان الحكم الذي نثبت بالقياس مرادا بالنص لوجب ان يكون واحدا وان لا يكون المراد في
فرع واحد احكاما مختلفة كما لا يجوز ذلك فيما يثبت بالنص فالجواب ان هذا
السؤال على قول اهل القياس القائلين بان الحق في واحد من مسائل القياس ساقط واما
على قول اهل القياس الاجتهاد فالجواب عنه ان الله تعالى اذا نصب امارات يتعلق
بالنص احكام مختلفة لم يمتنع ان يريدها كلها بالنص ويكون المراد من كل واحد من المجتهدين
الحكم الذي يقتضيه الامارة عنده وقد قال ابو هاشم في البغداديات ان المراد بالنص
بعض الاحكام التي تثبت بالقياس وما عدا ذلك فانا نعلم انه مراد الله تعالى
وان لم نقطع على انه باي دليل اراد ذلك وقد قال في موضع اخر من هذه المسائل
المسائل ان جميع الاحكام التي تثبت بالقياس فانه مراد بالنص وهذا
القول هو الذي يختاره ابو عبد الله وان كان يقول في الخمس اذا لم يجمعها معنى
واحد ان الله تعالى يجب ان يكون قد تكلم بذلك النص مرتين على اصله ان العبارة
الواحدة لا يجوز ان يراد بها معنيان مختلفان ومن اصحابنا من يقول ان النص الذي اريد به
هذه الاحكام هو الدليل على ان التعبد بالقياس ومنهم من يقول ان النص الذي اريد به
ذلك هو النص الوارد باثبات الحكم في الاصل وهذا

هو الصحيح لان النص الذي يدل على القياس انما يدل عليه على طريقة الاجمال والمرجح عن
النص على حكم الاصل هو الذي يفيد الاحكام وهذا هو الذي يختاره شيخنا ابو عبد الله
والجواب عن الثالث ان الله تعالى لو نصب لنا امارة لمكننا ان نعلم بها ما يحدث في
المستقبل لصح ذلك ولجاز ان يتعبدنا بالاخبار عنه لا من ارادنا ما نثبته بالقياس لما كان الله تعالى
مكننا من العلم به ولا امارة التي نصبها جاز ان يخبر عن ذلك الحكم بانه واجب ويتعبدنا به اذا ادى اجتهادنا
اليه ويكون صادقين في هذا الخبر فلو اجرى الله تعالى سائر ما يحدث هذا المجرى في
نصب الامارة لها لجاز ان نخبر عنها وقد فصل ابو عبد الله في بعض المسائل على الجاحظ
بين الخبر عما يحدث في المستقبل وبين الاحكام الشرعية بان قال الخبر عنه انما يكون خبرا
صدقا لحال تخصه ولا تعلق لذلك بشيء يرجع الى احوال المكلفين فلذلك لم يجز ورود التعبد
بالخبر عما يقع في المستقبل من طريق القياس والاجتهاد وليس كذلك فروع الشرعيات
لانها انما تعبدنا بها لكونها الطافا ومصالح للمكلف ولا يمتنع ان يكون لكونها الطافا ومصلحة
تعلق بحال المكلف بان يعلم الله تعالى ان مصلحته متعلقة بالحكم الذي يؤدي اجتهاده
اليه في الفروع اذا استعمل القياس على شرائطه وادى ما كلف فيه وان كان القياس
لا بد من كونه مستندا الى النص ولا يصح استعماله دونه وكان رحمه الله ربما يسمع الجواب
الاول على الثاني الجواب عن الرابع انه اذا جاز ان يعلم بعض العقليات ضرورة وبعضها
استدلالا واكتسابا بان يحمل على ذلك لم يمتنع ان يعلم بعض الشرعيات بالنص وبعضها قياسا
بان يحمل على ذلك مثل ما بيناه وان الكذب الذي فيه جر نفع او دفع ضرر يعلم قبحه
استدلالا بان يحمل على الكذب العاري عن ذلك فان قيل هذا وان صح فليس فيه
خروج عن طريقة العقول فيجب ان لا يجوز اثبات شيء من السمعيات بما يخرج فيه
عن طريقة السمع والجواب ان السائل ان اراد بما قاله انا اثبتنا الفروع
بغير طريقة السمع ومن دون الرجوع اليها فانه فاسد لان استعمال القياس الشرعي
لا يصح الا بالرجوع الى السمع اذ لا بد فيه من الاصل الذي هو النص الوارد بالحكم ولا بد
ايضا من السمع الذي هو دليل القياس فاذا لم نخرج فيما اثبتناه بالقياس عن طريقة
السمع وان اراد به انا نحتاج الى ضرب من الاستنباط لنعلم دلالة النص عليه ونعرف
ان الحكم الذي هو الفرع مراد به فذلك لا يمنع ولا يوجب الخروج عن طريقة السمع
في ذلك كان ما نثبت بمجرد النص وتقييده ظاهره فانا نحتاج في العلم بكونه مرادا
به الى ضرب من الاستدلال الا ترى انا نحتاج الى ان نعرف صفة المخاطب به وحكمته
وما يجوز عليه وما لا يجوز والى ان نعرف حكم الخطاب في موضوع اللغة وعمومه
او خصوصه او حقيقته او مجازه وذلك لا يوجب ان يكون قد خرجنا عن طريقة
السمع فيما اثبتناه مرادا بمجرد النص والجواب عن الخامس ان العلل الشرعية
ليست بموجبة للاحكام على التحقيق كالعلل العقلية وانما جعلت امارة لها وانما
تكون امارة عند شرائط مخصوصة فاذا لم يصح حصولها قبل الشرع لم تكن امارة
للاحكام واذا لم تكن امارة لم تكن علة لها فان قيل كيف يجوز وجود ما هو

دليل على الحكم من غير أن يكون دليلا عليه. فالجواب أن الدليل لا يجوز وجوده على
الصفة التي لكونه عليها كان دليلا من غير أن يكون دليلا إلا أن العلل الشرعية إنما كانت
أدلة على الأحكام بشرائط مخصوصة منها أن يكون هناك نص وارد بالحكم ومنها
أن يعلل له بنص أو ما جرى مجراه على علته ومنها أن يعلم دلالة أو ينصب أمارة لكونها علة
له ومنها أن يحصل التعبد بالقياس وقبل ورود الشرع لا يحصل هذه الشرائط فكيف
يصح كونها دالة على الأحكام ثم ينقلب هذا الذي اعتمدوه على أكثر القائلين بنفي القياس
لأنهم يجوزون تعليل الأحكام الشرعية بعلل منصوص عليها فإذا لم يلزمهم أن يكون تلك
المعاني موجبة للأحكام قبل الشرع فكذلك القول في العلل المستنبطة. والجواب
عن السادس أنا إنما نثبت هذه الأحكام التي هي مصالح لنا بأن نستدل عليها بالنص
الوارد من قبل الله تعالى وإن كنا أثبتناها وعرفناها بالدلالة وما نعرفه بدلالة النص فهو
معلوم من قبل الله تعالى كما أن ما نعلمه بمجرده فهو معلوم من قبله ألا ترى أن النصوص تختلف
في كون بعضها ظاهرا وبعضها مجملا وبعضها مفيد الحكم بظاهره وبعضها مفيدا
له بدلالته وكل ذلك لا يخرج من أن يكون ما نعلم به معلوما من قبل الله تعالى فإن أراد
المخالف بما قاله إنا نثبت المصالح بالاستدلال المبني على طريقة العقول فقط وجدنا
أن الأمر بخلافه وإن أراد به أنا نثبتها بالاستدلال المبني على النصوص فذلك صحيح
من الوجه الذي بيناه ولا مانع منه وقد بينا فيما تقدم أن ما نفيده بظاهر النص ومجرده
يحتاج أيضا في إثباته إلى ضرب من الاستدلال. والجواب عن السابع أن الأمر
بالضد مما قالوه لأن الفرع أبدا نثبت بغير ما نثبت به الأصل لأن الأصل نثبته
بدليله والفرع نثبته بأن نحمله عليه فإن قيل إنما أردنا بهذا أن طريقة إثباتهما جميعا
يجب أن يكون واحدة. والجواب أنا قد بينا أن إثبات الحكم من جهة القياس لا يوجب
الخروج عن طريقة السمع بل هو مفتقر إليه ومبني عليه وإذا جاز في طريقة العقول أن يحمل
أحد المعلومين على الآخر في القبح كالكذب فيكون الأصل معلوما ضرورة والفرع معلوما
بالاكتساب لم يمتنع أيضا في طريقة السمع أن يحمل أحد الحكمين على الآخر ويكون الأصل معلوما
بالنص والفرع معلوما بدلالته التي يتوصل إليه بالقياس. والجواب عن الثامن أن هذه
القسمة فاسدة لأنها مبنية على أن الحكم في كل واحد من الأصل والفرع يجب أن يثبت بما يثبت
في الآخر وليس الأمر كذلك عندنا لأن الحكم في الأصل يثبت بالاسم وفي الفرع يثبت بالمعنى
وهذا يسقط ما ظنوه وإن إثبات القياس يؤدي إلى أن لا يتميز الفرع من الأصل هذا إذا كان
المراد بما يتعلق به الحكم دلالة الحكم وأمارته فأما إن كان المراد به كونه لطفا فإنا
نقول إن الحكم في الأصل والفرع يتعلق بالمعنى دون الاسم لأن الأسامي لا مدخل لها في المصالح
إلا أن اعتبار الأصل والفرع إنما يصح فيما يجري مجرى الدلالة على الحكم وقد بينا وجه مفارقة
الفرع للأصل في هذا الباب. والجواب عن التاسع أن المفكر فيه هو دليل الحكم
في الأصل وهو النص مع قيام الدلالة على القياس لأن النظر في ذلك مع التعبد بالقياس
يفضي إلى حكم الفرع ولو أجبنا عن ذلك أيضا بأن المفكر فيه هو الحكم وأردنا به ما كلفناه
وهو الذي يتناوله النص دون ما يقع منا لم يلزم ما ذكره المخالف لأنه إنما أبطل

أن يكون المفكر فيه الحكم بأن قال الحكم يجوز أن لا يحصل بأن يعصي المكلفون فإذا أردنا بالحكم ما
أمرنا به بالنص لا ما يقع منا سقط هذا الكلام. والجواب عن العاشر أن العقليات
إذا جاز أن ينقسم فيكون منها ما هو ضروري ومنها ما هو مكتسب لم يمتنع أيضا أن
تنقسم السمعيات فيكون منها ما يعلم بالنص ومنها ما يعلم بدلالته ونتوصل بالقياس
إليه وأيضا فإن كثيرا من العقليات يصح أن يعلم بالسمع ألا ترى أنا نستدل على نفي الرؤية
عن الله تعالى بالسمع كما نستدل عليه بأدلة العقول. والجواب عن الحادي عشر أن ما
ذكروه لو لزم في القياس للزم في النصوص وفي جملة الشرع بأن يقال إذا كان السمع لا يجوز
أن يكون له مدخل في تغيير الجائزات وإيجاب العقول كشكر المنعم ورد الوديعة
وما يجري مجرى ذلك ولا في تقبيح قبيحها ككفران المنعم والظلم وما يجري مجرى ذلك وجب
أن لا يكون له مدخل في تغيير الجائزات منها وهذه طريقة البراهمة في القدح في النبوات
وإبطال الشرائع وإذا جاز أن يكون للنصوص مدخل في تغيير الجائزات في العقول وإن لم
يكن لها مدخل في واجباتها والممتنعات فيها فكذلك القياس. والجواب عن
الثاني عشر أن قولهم إن القياس لو كان دليلا لوجب أن يعم دلالته فيكون حجة مع النصوص
إن أرادوا به أنه يكون حجة بانفراده ويستقل بنفسه من دون أن يتعلق بأصله فيجري
في ذلك مجرى النصوص الذي هو أصله ولا يجوز ثبوته إلا بالنبوة وإنه ممتنع بحال لأن القياس
إذا كان يفتقر في كونه حجة إلى النص الذي به يثبت لم يصح أن يكون سبيله سبيل الأصل في
كونه حجة بانفراده والنص يستقل بنفسه في كونه حجة ولا يفتقر إليه وهو لا يستقل بنفسه
ويفتقر إليه فكيف يجوز كونه حجة بانفراده من دون الأصل وهذا كقول من يقول إنه لو
كان دالا لوجب أن يعم دلالته حتى يكون دالا في جميع العقليات كأدلة العقول وإن
أرادوا بذلك النص الذي لا يجري هذا المجرى ولا يفتقر القياس في ثبوته إليه ولا يكون حكمه
معلوما ضرورة كأصول الشرائع التي يعلم من دين رسول الله صلى الله عليه وآله ضرورة
فإنه لا يمتنع كونه حجة معه ولهذا نستدل على الحكم بالنص والقياس ونثبته بهما كما نثبته
بخبر الواحد وما يجري مجرى ذلك وإذا كان لا يمتنع أن يقال إنهما إذا اجتمعا فالحكم للنص في باب
الدلالة على الحكم دونه وهذا لا يخرج القياس من أن يكون دليلا بنفسه وحينئذ يمكن إثبات
الحكم به إذا انفرد عن النص. وأما توهمهم أنه كان يجب أن يجوز كونه دليلا في النسخ فذلك جائز
عندنا وإنما منع السمع من ذلك ولولا ورود السمع بالمنع منه لجوزناه. والجواب عن الثالث
عشر أن ذلك جائز من جهة العقل عندنا ولا خلاف أيضا بين من يحصل من مخالفينا
فيه وإنما الخلاف في وقوعه وورود التعبد ونحن نبين الكلام في ذلك في موضعه إن شاء
الله تعالى وقد حكى أبو عبد الله عن محمد بن الحسن رحمة الله عليه أنه ذكر أن النبي صلى الله عليه
وآله أمر بعض الناس بأن يجتهد بحضرته وهذا يقتضي أنه كان يذهب إلى ورود التعبد بذلك
وأما ما حكيناه عن النظام فالكلام عليه من وجوه منها أن ما ذكره دعوى لا دليل

عليها اذ ليس فيما ذكروه دلالة على ان موجب النص في الشرع يخالف لموجب القياس
وما جعله مثالا في ذلك من حكم الحائض في وجوب قضا الصوم عليها دون الصلوه
فلا يدل على ذلك اذ لا يمتنع ان يتفق الصوم والصلوه في سقوطهما عن الحائض لاشتراكهما في علة
السقوط وان يختلفا في القضا لاختلافهما في علته فلا تكون الصلوه مشاركة للصوم في العلة
التي توجب قضاه وكذلك القول فيما ذكره من مخالفة حكم المني وخروج الولد لحكم البول
في وجوب الغسل منهما دونه مع كونها انظف منه لان مشاركتهما اياه في وجوب
الغسل انما كان يجب لو كانت علة الغسل النجاسة فاما اذا لم تثبت ذلك ولم يمتنع
ان يكون علة الغسل غير علة الوضو فاعتباره باطل وكذلك ما قاله في التفرقة بين النظر
الى وجه الحرة وشعرها والتسوية بين الحسنا والشوها في ذلك ومخالفة حكم المملوكة
لحكم الحرة في هذا الباب لان هذا الاعتبار انما كان يصح لو ثبت ان ما اختلف من
الحكم في هذه المواضع لم يحصل فيه علة الاختلاف وما اتفق من الحكم لم يحصل فيه علة
الاتفاق فاما متى صح ان يكون الاتفاق تابعا للعلة الموجبة له امكن وان اشترك المختلفان
في الحكم فيها وان كانا مختلفين من وجه اخر وان يكون الاختلاف تابعا للعلة فيفترق المتفقان
فيها في الحكم وان كانا متفقين من وجه اخر لم تثبت ما حاوله في هذا الباب وصح ان
حكم النص لا يمتنع ان يكون مطابقا لحكم القياس ومنها ان المتماثلين انما يجب اتفاقهما
في الحكم الذي يوجبه التماثل دون غيره والمختلفين انما يجب افتراقهما في الحكم
الذي يقتضيه الاختلاف دون غيره كما نقوله في صفات الذات ان المشتركين
فيها يجب اشتراكهما فيما يخص الذوات وان المختلفين فيها يجب افتراقهما في
الصفات الراجعة اليها فاما الاحكام التي لا ترجع الى الذات فلا يمتنع اختلاف
المثلين فيها لافتراقهما في العلة الموجبة لها واتفاق المختلفين فيها لاشتراكهما في
العلة الموجبة لها ولهذا يصح ان يشترك السواد والبياض في نفي الجمود مع تضادهما
تضادهما لما اشتركا في العلة التي تقتضيها فالاعتبار في باب التماثل والاختلاف
في طريقة القياس القياس بالعلل دون صور المسائل على ما ظنه فاذا قلنا ان القياس
يقتضي التسوية بين حكم المثلين فالمراد به التماثل الذي هو الاشتراك في علة الحكم
لا الصورة وكذلك اذا قلنا ان المختلفين يجب التفرقة بينهما في الحكم فالمراد به الاختلاف
الذي هو انتفا الاشتراك في العلة ولا يمكنه ان يبين في المنصوص عليه ان المثلين
على هذا الوجه افترقا في الحكم وان المختلفين اتفقا فيه وهذا يحسم مادة هذه
الشبهة ومنها ان ما ذكره لو اعترض القياس الشرعي لاعترض القياس العقلي
ايضا اذ قد ثبت ان حصول النفع في الفعل او دفع الضرر به قد يكون وجها لحسنه
ثم لا يمنع ذلك من ان يقبح الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر على الكذب العاري عن ذلك
فيحكم بقبحه فان قيل هذا القياس لا يخالف ذلك الاصل لانا انما نثبته في العقول
من حسن الفعل لحصول النفع فيه مشروط بانتفا وجوه القبح عنه قيل له

وحكم النص ايضا لا يخالف طريقة القياس لان المختلفين من احكام الشرع انما كانا اشتركا
لاشتراكهما في العلة الموجبة للاتفاق ومنها انه يجوز القياس على العلة المنصوص عليها
وما ذكره قائم فيه فان قال اذا كانت العلة منصوصا عليها فالحكم يجري مجرى المنصوص
عليه قيل له وكذلك اذا كانت العلة قد دل عليها او انبت بامارة منصوبة لها
جرى الحكم الثابت بها مجرى المنصوص عليه في العلة بثبوته ووجوبه على المكلف ٥
فاما ما حكيناه عن النهرباني فقد مر الكلام عليه وبينا انه اذا جاز ان يكون بعض
العقليات معلوما ضرورة وبعضها معلوما بالقياس عليه لم يمتنع مثل ذلك
في السمعيات وقد اعتمد هو في تصحيح هذه الطريقة التي ذهب اليها ان قال لما كان
طريق العلم بالمدركات الادراك لم يصح العلم بشي منها الا من طريقة الادراك فكذلك
السمعيات اذا كان طريقها السمع لم يصح العلم بشي منها الا بطريقة السمع وهذا جهل
وقلة معرفة بهذا الشان لان كثيرا من المدركات يصح ان يعلم بغير الادراك مثل خبر
الرسول صلى الله عليه واله وخبر التواتر وقد يصح ايضا ان يعلم بعض المدركات من
غير ان يدركه بان يستدل بما يدركه عليه الا ترى انا اذا سمعنا كلاما فصيحا وعلمنا
فصاحته من طريق الادراك علمنا ان ما هذا حكاية مشارك له في الفصاحة فقد
ثبت في المدركات ما يعلم بغير الادراك وهذا يبطل الاصل الذي عتمده واما ما
حكيناه عن داود فانه يفسد بما بيناه ايضا لانا قد بينا ان ما ثبت بالقياس فهو
معلوم غير مظنون والتعبد لم يتناول ما ثبت بالظن فان قال انما عنيت بذلك ان طريق
ما تعبد الله تعالى به لا يجوز ان يكون الظن قيل له قد بينا استنادا كثير من الاحكام
الشرعية الى طريق الظن كتعديل الشهود وتقليد الحكم بشهادتهم وتقدير النفقات وقيم
المتلفات وجزا الصيد وما يجري مجرى ذلك وهذا يبطل ما ذهبت اليه واذا جاز
ان يكون ما نعلم وجوبه بالعقل وفيه مستند الى طريقة الظن كما بينا فيما تقدم فما
المانع من مثل ذلك في الاحكام الشرعية فان قيل كيف يصح تعلق الحكم بطريقة
الظن مع قولكم ان الظن انما يقوم مقام العلم اذا لم يكن العلم مقدورا عليه والعلم بهذه الاحكام
مقدور عليه بان ينص الله تعالى عليها فالجواب ان المراد بما قلناه هو ان الظن لا يقوم
مقام العلم اذا كان دليل العلم قائما في الحال لا اذا كان ممتنعا وان كان مقدورا واما ما
حكيناه عن بعض اصحابه فالجواب عنه ان القياس لا يخلو عنده من ان يكون من جملة
البيان او الادلة او لا يكون بيانا ولا دليلا فان لم يكن بيانا فقوله ان الله تعالى لا يجوز ان يقتصر
بالمكلف على دون البيانين فاسد لا معنى له لان ما ليس ببيان لا يوصف بانه ادون البيانين
وانما يوصف بذلك ما يكون عنده انه بيان ولكنه دون غيره في الوضوح فما المانع من
التعبد اذا كانت المصلحة فيه دون ما هو اوضح منه وهل هذا الا بمنزلة قول من
يقول ان كل ما تعبدنا الله به فانه يجب ان نعلمه ضرورة لا يجوز ان يكلفنا الله تعالى العلم
به من طريق الاستدلال لانه لا يجوز ان يقتصر بالمكلف على ادون البيانين وايضا فان

هذا الالزام يتوجه على طبقات نفاة القياس لان فيهم من يورد القياس على العلة المنصوص عليها حال الاشكال في انه دون النص في كونه بيانا ومنهم من يجوز تعلق الحكم بالنص الذي يدعى انه غير مجمل يرجع في تفسيره الى ما يجري مجرى دليل الخطاب وهذا ايضا دون النص ومنهم من يثبت الحكم استدلالا بالنص وان لم يفده ظاهره واما ما حكيناه عن بعضهم وعن بعض القياسيين من اهل القياس في ان كل مجتهد مصيب فانه غير لازم لان كثيرها يقتضيه القياس من الاحكام المختلفة ان يكون الفرع مشبها لاصل يحرم من وجه ومشبها لاصل اخر يحلل من وجه اخر او يكون للاصل وصفان احدهما يقتضي تحريم فعل والاخر يقتضي تحليل فعل اخر وان يكون الفرع له شبه بكلي الوصفين او يكون الفرع مشبها لاصل به يقتضي اثبات حكم من وجه ويشبه اصلا اخر يقتضي نفي ذلك الحكم من وجه اخر فيقولون عند ذلك ان المجتهد بمادي بحكم في الفرع فان علم انه يرده اليهما جميعا ادى ذلك الى ان يكون متعبدا بتحليل شيء وتحريمه وباثبات حكم ونفيه عن شيء ووزود التعبد به لا يستحيل وان علم انه يرده الى احد الاصلين دون الاخر لم يصح ذلك اذ ليس احدهما بكونه اصلا للفرع اولى من الاخر فليس يحتاج في اسقاط هذه الشبهة الى اكثر من بيان اختلاف اهل الاجتهاد في هذا الباب فمنهم من يذهب الى ان المكلف مخير في الفرع الذي يجري هذا المجرى ان يرده الى اي الاصلين يختار رحمه الله وهذه طريقة ابي علي وابي هاشم وبعض الفقهاء وكذلك يقولان في الاخبار المختلفة اذا تساوت في القوة ومنهم من يقول ان الفرع لا يجوز ان يتساوى شبهه بالاصلين المختلفين اللذين يقتضيان حكمين متضادين ولا بد من ان يكون شبهه باحدهما اقوى من شبهه بالاخر فالمجتهد يلزمه الترجيح ورد الفرع الى الاصل الذي يكون شبهه به اقوى في غالب ظنه وهذه طريقة ابي الحسن الكرخي وكثير من الفقهاء فقد بان انه لا يحتاج في اسقاط هذا السؤال الى اكثر من بيان المذهب والله الموفق للصواب ٥

فصل

في الكلام على الفرقة الثانية ٥ الفرقة التي تذهب من نفاة القياس الى ان التعبد لم يرد به تختلف فمنهم من يقول انما نفي القياس لفقد الدليل عليه فقط ولو قام دليل على صحته لقلت به ومنهم من يقول ان الشرع قد ورد بابطاله والمنع منه ومن يذهب الى هذا القول فانه يحتج بوجوه منها ايات من كتاب الله تعالى مثل قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله قالوا واثبات الحكم من طريق القياس مع استناده الى الظن تقدم بين يدي الله ورسوله وقوله ان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس طريقه الظن دون العلم وقوله فما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله والحكم في قبل الله تعالى لا سبيل اليه الا بنصه عليه وقوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وما يثبت بالقياس فليس بماخوذ عن قول الله تعالى ولا عن قول رسوله صلى الله عليه واله وقوله في صفة الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وهاتان الايتان تفيدان الاستغناء بالكتاب عن القياس وقوله وان احكم بينهم بما انزل الله وما انزله الله فهو النص دون القياس وقوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قالوا والاجتهاد يقتضي

ثبوت احكام مختلفة في حادثة واحدة فيجب ان يكون من عند غير الله وقوله اليوم اكملت لكم دينكم قالوا وهذا يقتضي ان الشرع قد دل على الاحكام الشرعية بعد الرسول صلى الله عليه واله الى ايات تجري مجرى ما ذكرناه وتقارب معناه معنى هذه الايات ومنها ان الصحابة والتابعين قد ثبت عنهم ذم الاجتهاد والراي والقياس وانكار ذلك وتخطئة من يعمل بها فمن ذلك ما روي عن امير المؤمنين علي عليه السلم انه قال من احب ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل بالجد برايه وما روي عنه انه قال لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ومن ذلك قول ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقول عمر اجرأكم على الفول في الجد اجرأكم على النار وقال احذروا اصحاب الراي فانهم اعيتهم السنن ان يحفظوها فاخذوا بالراي وقول عبد الله بن مسعود يذهب قراؤكم وصلحاؤكم و ... و يسعون رؤوسا جهالا فيقيسون الامور برايهم وكذلك روي ذم الراي عن مسروق والشعبي وابن سيرين وروي عن ابن سيرين انه قال اول من قاس ابليس ومنها ان الاحكام الشرعية كلها منصوص عليها فلا يجوز ورود التعبد بالقياس فيها مع الاستغناء عنه ومنها ان القياس مبني على العلة والحكم الذي يتعلق بالعلة في غير مخصوصه فان الشرع قد منع من تخطيه الى غيره الا ترى ان قائلا لو قال اعتقت عبدي فلانا لانه اسود لكان العتق مختصا ولم يجب تعدي ذلك الى غيره حتى يعتق سائر عبيده وان كانوا سودا فقد ورد الشرع بالمنع من موجب القياس وبيّن انه لا ينوب مناب النص الا ترى انه لو قال كل عبد لي اسود املكه فهو حر لعتقوا كلهم ومنها ان في الاحكام الشرعية محرما ومحللا وما ليس بمنصوص على تحريمه او تحليله حكما كالمحرم منه او المحلل لا يجوز بغيره وجهه القياس فكذلك ما لم ينص عليه بتحريم او تحليل لا يجوز ان يغيره بالقياس ومنها انه ليس في الشرع ما صفته صفة العلل الموجبة وهذا يمنع من حمل غيرها عليها ومنها ان العلة الشرعية قد يتعلق الحكم بها على مذهب القياسيين وقد لا يتعلق فيحتاج في تعليق الحكم بها الى دليل وهذا يغني عن القياس والذي يدل على ورود التعبد بالقياس ما قد علمنا من اتفاق الصحابة على استعماله والرجوع اليه في اثبات احكام الحوادث التي اختلفوا فيها كمسالة الحرام ومسالة الجد والايلاء والمشركة وما يجري مجراها مما يطول ذكره وكانوا عند حدوث هذه الحوادث بين عامل بالقياس ومثبت للحكم فيها من جهته وبين مصوب للعامل به غير منكر عليه ذلك وهذا يقتضي كون القياس حقا ودليلا من ادلة الشرع لانه لو لم يكن حقا وكان استعماله خطا لكانوا قد اجمعوا على الخطا من حيث عمل به بعضهم وكف عن نكيره سائرهم فاذا لم يجز هذا عليهم ثبت كونه حقا فان قال قائل من اين علمتم انهم اختلفوا في هذه المسائل وحكموا فيها باحكام مختلفة قيل من اين علمتم انهم اختلفوا في هذه له قد علمنا ذلك من طريق الاخبار المتواترة ضرورة كما علمنا سائر الحوادث

والوقائع والقضايا من وقوع حرب الجمل وصفين وما يجري مجرى ذلك على ما حكي عن
عباد من انكار ذلك فان قال لو كان العلم بذكرهم من اختلافهم في هذه المسائل ضروريا لوجب
ان يشاركهم في العلم بذلك ولا اختلاف بيننا فيه وطريق العلم به يختص العلماء والخاصة
دون العوام لانه من فروضهم فهو كما ان سائر الناس لا يشاركونكم في معرفة ان
اردت بذلك الخاصة والعلماء فكلهم مشتركون في معرفته ولا ينكره احد منهم من
مثبتي القياس ونفاته لان نفاة القياس قد وافقونا في ان الصحابة اختلفوا في هذه
المسائل وتكلموا فيها وانما تأولوا كلامهم فيها وادعوا انه لم يقع من طريق القياس
والاجتهاد فان قال فما الذي يدل على انهم
تكلموا فيها واثبتوا احكامها من طريق القياس والاجتهاد قيل له الذي يدل
على ذلك امران احدهما انا قد علمنا بتأمل احوالهم الثابتة وطريق النقل
المتواتر انهم انما سلكوا في هذه المسائل واثبتوا احكامها طريقة
القياس والاجتهاد لانا نعلم ان من قال منهم في مسألة الحرام انها طلاق
ثلاثة كما روي عن زيد وابن عمر رضي الله عنهما فانه لم يرد بذلك انه الطلاق الثلاثة بعينه
لفظا اذ لا شبهة في ان صورته مخالفة لقول الرجل لامرأته انت علي حرام وانما قصدوا
بذلك ان هذا القول مثل الطلاق الثلاث في الحكم وانه يرجع في ايجابه واثبات
حكمه له الى نص معتمد لذلك اذ لا شبهة في ان النص في الشرع يعتمد ذلك ومعلوم ايضا انه
لا يجوز ان يكون قد سوى بينهما في الحكم ابتداء على طريق التبخيت والحدس لانا نعلم من احوال
الصحابة انهم لم يكونوا يسلكون هذا المسلك في الاحكام الشرعية وانهم لو فعلوا
ذلك او فعله بعضهم ولم ينكره عليه الباقون لكانوا مجمعين على الخطأ لقيام الدلالة على
ان اثبات الاحكام الشرعية حدسا وتبخيتا لا يصح ولا يجوز ان يحمل امرهم فيما اختلفوا فيه
واثبتوه من الاحكام المختلفة على ما قاله النظام من انهم قصدوا بذلك ان يكونوا قادة
ورؤساء وان يصير الناس تبعا لهم لانه انما قال ذلك من حيث ذهب الى ان اجماعهم
ليس بحجة وانهم يجوز ان يجمعوا على الباطل وقد قدمنا الكلام في الدليل على فساد
هذا المذهب وصحة الاجماع وذلك يبطل هذا القول واذا فسدت هذه الوجوه لم
يبق الا ان يكون من رد هذه المسألة الى الطلاق الثلاث وجمع بينهما في الحكم فانما استند
في ذلك الى شبه يجمعهما في الحكم عنده وادى اجتهاده اليه وكذلك القول فيمن جعلها بمنزلة
اليمين التي تكفر على ما روي عن ابي بكر وعمر وعائشة وابن مسعود وكذلك من جعلها
طلاقا على ما روي عن ابن عباس وهكذا قول من جعلها تطليقة واحدة ثم اختلفوا
فمنهم من قال يملك الرجعة ومنهم من قال لا يملك ومنهم من جعله تطليقة رجعية
ومنهم من جعله تطليقة بائنة على ما روي عن ابن عمر وغيره والثاني انه
قد ثبت من طريق النقل بضرورة انهم انما حكموا في هذه المسائل بما حكموا به

الاحكام المختلفة من طريق الاجتهاد والقياس والنظر والطريقة الاشباه
فيها مثل ما ظهر عمن ذهب منهم الى ان الجد بمنزلة الاب في الارث انه رد
الابن وذهب في ذلك الى اشتراكهما في رتبة التعصيب لان بين الجد وبين الميت
واحدة فما علا كما ان بينه وبين ابن الابن درجة واحدة فما سفل فاعتبر هذا
الشبه بينهما على هذه الطريقة قال ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت ان يجعل
ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وظهر عمن ذهب منهم الى انه يقاسم الاخوة
انه شبه الجد والاخ بغصني شجرة وجدولي نهر وذهب في ذلك الى ان التعصيب
اذا كان انما يحصل لهما بواسطة بين الميت وبينه او بغير واسطة فاذا كان تعصيب
الجد والاخ جميعا بواسطة وهي ادلا كل واحد منهما الى الميت بابيه من حيث كان جده
ابا ابيه واخوه ابن ابيه صار سبب الادلا والتعصيب واحدا فلم يجز ان يكون
احدهما مسقطا للاخر فاعتبر هذا الضرب من الشبه بينهما لما راى ولذهب
الى ذلك ان سببهما في التعصيب والادلا وان كان واحدا فان للجد من القوة في تعلقه
بالنسب ما ليس للاخ فجعل للجد ضربا من التمييز في المقاسمة واختلفوا في ذلك
فمنهم من قال الجد يقاسم الاخوة الا ان يكون السدس خيرا له من المقاسمة ومنهم
من اعتبر الثلث وكل هذا دليل واضح على انهم سلكوا في هذه المسائل مسلك
القياس والاجتهاد واعتبار النظائر والاشباه والعلل وهكذا القول في مسألة
الحرام لان من جعلها بمنزلة الطلاق الثلاث انما قصد بذلك تشبيه هذا القول
من الرجل بنهاية ما يجوز ان يقع من التحريم في باب النكاح ومن جعله بمنزلة
اليمين التي تكفر فانما قصد بتشبيهه بها تحريم الرجل على نفسه سائر المباحات
بقوله ومن جعله ظهارا فانه ذهب الى ان ادنى ما يقع به التحريم من قول الرجل مما
يمكنه تلافيه هو الظهار وكذلك من جعله كتطليقة واحدة فانما قصد تشبيهه
بما يقصد به الرجل التحريم على نفسه في باب النكاح من دون بلوغ غاية التحريم لانه لم
يعتقد ان لفظا واحدا يتضمن من التحريم ما يتضمنه الطلاق الثلاثة وكل ذلك يبين صحة
ما ذهبنا اليه في هذا الباب فان قال لم لا يجوز ان يكون رجوعهم في هذه الاحكام الى
النص دون القياس قيل له لا يجوز ذلك لوجهين احدهما انه لا نص في الشريعة
يقتضي احكام هذه الحوادث والثاني انه لو كان هناك نص لوجب ظهوره
ولوجب ان يرجع كل واحد منهم في الحكم الذي يخالف فيه صاحبه الى النص الذي
يعتمده ويرجع اليه وهذا واضح وجملة احدهما ان الدين يوجب الطهارة والثاني
انا قد علمنا من عادتهم ان كل واحد منهم كان يظهر ما يعول عليه فيما يذهب اليه مما
يخالف فيه صاحبه ولذلك احتج ابو بكر رضي الله عنه حين خولف في قتال اهل الردة الى
ان قال لا افرق بين ما جمع الله بينهما وكذلك ما جرى من الخلاف في التسوية في العطا
ذكر كل واحد منهم حجته وسلوك هذه الطريقة معلوم من عادتهم ولو كان ظهر
هناك نص في هذه المسائل لوجب نقله كما نقل اختلافهم في

هذه المسائل كما نقل سائر الحوادث والوقائع فإن قال إذا كان عندكم أنهم إنما
قالوا ما قالوه في هذه المسائل من طريق الاجتهاد ولم يجب نقل اجتهادهم وكذلك
لا يمتنع أن لا ينقل النص قيل له هذا لا يلزم من وجهين أحدهما أن اجتهادهم لا يلزمنا
اتباعه ولا وجه يوجب نقله وليس كذلك النص لأنه يلزمنا اتباعه فلو كان هناك
نص لوجب أن ينقل كما نقل سائر النصوص لعموم الحاجة إليها والثاني أن
كثيرا مما اعتمدوه من جهة الاجتهاد والقياس قد نقل إلينا كما ذكرناه فإن قال
قد نقل النص أيضا فيما اختلفوا فيه لأن قول ابن عباس ألا يتقي الله زيد بن ثابت أن
يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا فهو إيجاب لكون الجد أحق بالمال من الأخ
من طريق النص لأن من ذهب إلى ذلك إنما جعله أحق بالمال من حيث كان اسم الأب متناولا
له فعلق الحكم بالاسم ولم يثبته من طريق القياس قيل له هذا فاسد لأن إطلاق اسم
الأب لا يتناول الجد وإنما يجري هذا الاسم عليه إذا حصل فيه ضرب من التعارف على
طريق التوسع كما يجري ذلك على العم وتعليق الحكم بما يجري هذا المجرى لا يصح فلا يجوز أن
يكون الوجه في قول من أثبت له هذا الحكم إلا التشبيه بابن الابن من الوجه الذي بيناه
فإن قال إنما لم ينقل النص في هذه المسائل لأنه لم يكن نصا صريحا يعقل الحكم بظاهره
قيل له هذا لا يلزم لأن النص إذا كان دليلا على الحكم وجب نقله سواء كان كونه
دليلا عليه من جهة الظاهر أو وجه سواه لأن الاعتبار في هذا الباب بالدليل
لا بكيفيته وأيضا فكان يجب أن يوردوه ويثبتوا وجه دلالته على الحكم عند وقوع
التنازع فإن قال لم لا يجوز أن يكون من جعل المال للجد إنما علق الحكم بالاسم لأنه كان
عنده أن حقيقة الاسم يتناوله وأكثر ما في الأمر أن يكون مخطئا في هذا الاعتقاد
وهذا المنع من كونه متعلقا بالاسم دون الاجتهاد ولا يمتنع أيضا أن يعتقد
أن الاسم يتناول الجد ومن وجه آخر قد دل عليه دليل سوى الظاهر لأن ما يجري
مجرى التوسع لا يمتنع تعلق الحكم به إذا دل عليه الدليل قيل له لو كان الأمر كذلك
لكان من يخالفه يرد عليه سلوكه هذه الطريقة ويبين أنه قد أخطأ في تعليق الحكم
بالاسم ولكان ينقل ذلك كما نقل سائر ما اختلفوا فيه فلما لم ينقل أن أحدا منهم
ادعى تعلق الحكم فيما اختلفوا فيه بالاسم لا في هذه المسألة ولا في غيرها وأنه جرى
هناك ذكر النصوص علم فساد ما ادعاه السائل في هذا الباب على أن من المعلوم
الذي لا يشكل أن أحدا من علماء الصحابة وغيرهم لم يذهب إلى أن اسم الأب يتناول
الجد من طريق الظاهر حتى يقول إن الظاهر يقتضي أن يكون حكمه حكم الأب في الإرث
وغيره وكان يجب أن يكون مقايسة له من جنس الظاهر وإذا ثبت هذا صح أن تشبيهه
بالأب فإنما يشبهه به حكما من جنس الاعتبار والاجتهاد في موضع مخصوص وأيضا
فلو كانوا إنما رجعوا إلى الأدلة النصوص فيما اختلفوا فيه لم يجز أن يصوب بعضهم
بعضا فيما اختاره لنفسه لأن القول المخالف للنص الموجب للعلم لا يجوز
أن يسوغ لقائله القول به بل يلزمه النكير عليه وقد علمنا من حالهم خلاف

هذه الطريقة لأنهم كانوا مع اختلافهم في هذه المسائل على جملة الموالاة ولم يكن يعنف
بعضهم بعضا في أن ما يقول به خارج عن طريقة الشرع وأنه يجوز للعامي أن يستفتيه ويأخذ
بقوله وأكثر ما ظهر منهم ما يجري مجرى الرد من بعضهم على بعض إظهارا أن طريقته في الاجتهاد
أقوى من طريقة غيره عنده وأولى بالصواب على أنه وأنهم كانوا يسلكون في هذا الباب
مسلك المجتهدين فيما بيناه وهذه الطريقة يعرفها منهم من طريق الأخبار المتواترة
ضرورة ولا يمكن أحدا أن يدعي أن بعضهم كان يرى نقض ما حكم به من يخالفه ولو كان
طريق هذه المسائل الأدلة التي هي النصوص لوجب ذلك وأيضا فإنه لا فصل
بين من يدعي أنهم حكموا في هذه الحوادث من طريق النصوص وإن لم ينقل شيء منها وبين من
يدعي في جميع الحوادث التي تكلم فيها أبو حنيفة رحمة الله عليه ومالك والشافعي وسائر
المتقدمين فيها نصوص وإن لم ينقل شيء منها وهذا مما لا خفاء بفساده فإن قال
قائل من أين علم أن جميع الصحابة كانوا بين عامل بالقياس والاجتهاد وبين ساكت
غير منكر ذلك وهذا لا يمكن نقله عن جميعهم قيل له الاعتبار في هذا الباب باتفاق
العلماء منهم دون من يجري مجرى العوام لأن العوام متبعون لهم فيما اتفقوا عليه فإجماعهم
إنما يعتبر على طريق الجملة دون التفصيل كما بيناه في الكلام في الإجماع وإذا ثبت هذا
وقد علمنا هذه الطريقة من حال علمائهم ثبت كون ذلك إجماعا فإن قال لم علم
أنه لم يكن هناك أحد من العلماء إلا وهو عامل بالاجتهاد والقياس أو ساكت غير
منكره سكوت راض به قيل له لو كان هناك مخالف لوجب أن ينقل خلافه
كما نقل اختلافهم في هذه المسائل فإذا لم ينقل ذلك مع تساوي الدواعي
في هذا الباب وجب القطع على أن أحدا منهم لم يخالف في ذلك والكلام فيما
يجري هذا المجرى من التجويز الذي يسأل عنه السائل قد استقصيناه في الكلام
في الإجماع فإن قال قد علمنا أن الصحابة بأسرهم لم يكونوا مجتمعين في بلد واحد من
قال بعضهم كان بإزاء جمهورهم لم يكن مخالفا لهم في هذا الباب واختلفوا فيه
أنهم لم يكونوا متباعدين تباعدا يمنع من وصول أخبار بعضهم إلى بعض فلو كان فيهم
من خالف سائرهم في سلوك طريقة الاجتهاد في هذه المسائل لكان إذا اتصل
به ذلك يظهر مخالفتهم ولو ظهر ذلك لوجب نقله على أنا قد عرفنا منهم في بعض هذه
المسائل من كان غائبا عن المدينة ولم يمنع ذلك من أن يعرف خلافه فيها وقوله
الذي خالف به أصحابه كذلك القول فيما يسأل عنه السائل فإن قال إنما الكلام
أن يكون من خالفهم في هذه الطريقة إنما لم ينكر ذلك عليهم لأنه من الخطأ الذي وضع الإثم
عنه قيل له كل خطأ يجب إنكاره من طريق الشرع إذا كان هناك دليل يدل
عليه فلو عمل بعضهم الخطأ وكف سائرهم عن نكيره لكانوا متفقين على الخطأ

على أن فيما ذهبوا إليه ما لا يجوز أن يكون خطأ وهو صغيرا وإلا لم يكن موضوعا عنه وهذا يسقط
السؤال فإن قال لم لا يجوز أن يكون من سكت عن تخطئتهم إنما سكت عن ذلك لأنه كان متوقفا
في كونه خطأ قيل له لو كانوا متوقفين في ذلك لتوقفوا في تصويبهم لأن التوقف الذي
يجري هذا المجرى يمنع من القطع على أنهم مصيبون فيما اختاروه لأنفسهم وأن الرجوع
إلى فتاويهم والأخذ بأقوالهم جائز بل يقتضي ذلك التوقف في فتاويهم والمنع من الأخذ
بها وقد علمنا أنه لم يكن في الصحابة من يعتقد في غيره هذه الحال أيضا فلو كان توقفهم
توقفهم عن النكير على هذا الوجه لوجب أن ينقل ذلك فإن قال ما أنكرتم أن يكونوا إنما سكتوا
عن نكير ذلك لأنهم اعتقدوا أن المظاهرة للنكير لا تؤثر في القبول منهم فيمن له الخطأ إذا
كان فيما يجري هذا المجرى مما يتعلق بأدلة الشرع ويوهم فيما ليس بدليل أنه دليل
ويؤدي إلى التباس الحال في هذا الباب فإنكاره واجب سواء اعتقد أن ذلك يؤثر في
القبول أو لا يؤثر وليس يجري ذلك مجرى سائر المعاصي التي يكون الحال ظاهرة في كونها
معصية ولا يلتبس الحال على أحد في ذلك عند ترك الإنكار وأيضا فإن حكم الجماعة
لا يمتنع أن يكون مخالفا في هذا الباب لحكم الآحاد وأن يلزم الجماعة في ذلك ما لا يلزم
الآحاد فإن قال ما أنكرتم من أن يكون ما ظهر من اختلافهم في هذه المسائل إنما هو
على سبيل النظر والتشاور على سبيل الصلح دون قطع الحكم قيل له هذا لا يصح
لأنا قد عرفنا أنهم قالوا في هذه المسائل التي اختلفوا فيها بما قالوه على طريقة
المذهب ثم يبين صحة هذا أن كثيرا من أقوالهم قد سووا عليها فروعا في كمسائل المواريث
وغيرها فأما قولك إنهم تكلموا فيها على سبيل الصلح فإنه فاسد لأن أكثر ما
اختلفوا فيه مما لا يصح فيه الصلح كمسألة الحرام والإيلاء وغيرهما فإن قال ما تنكرون
من أن يكونوا قد حكموا في المسائل التي اختلفوا فيها بما اقتضاه حكم العقل أو بأقل
ما قيل فيها ولم يرجعوا إلى طريقة القياس والاجتهاد قيل له أكثر هذه
المسائل التي حكموا فيها بما حكموا به مما لا يمكن ادعاء ما ذكرته فيها لأن مسألة الحرام
ومسألة الجد والإيلاء والمشتركة لا يصح أن يقال في أحكامها إنها من موجبات
العقل وفي جملتها ما ليس حكمه أقل ما قيل فيه وهذا يسقط ما سأل عنه
فإن قال ما تنكرون من أن يكونوا إنما حكموا بهذه الأحكام من جهة النصوص وإنما
لم ينكر بعضهم على بعض لأن تلك النصوص تقتضي التخيير في هذه الأحكام قيل
له هذا ليس يقوله أحد ممن نعلم لأن الناس على قولين في هذا الباب فمنهم من يقول
إنهم إنما حكموا بهذه الأحكام من جهة النصوص وأدلتها وأن الحق واحد منها
ومن أصابه فقد قال بالحق وحكم به ومن خالف في ذلك منهم فهو مخطئ ومنهم من
يقول إنهم حكموا بها من طريقة القياس والاجتهاد وأن كلا منهم قد أدى ما
كلف فأما القول بأنهم كانوا مخيرين في تلك الأحكام فإنه خلاف

للإجماع فيجب أن يحكم بسقوطه على أن تلك النصوص كان يجب نقلها لما بيناه ودليل
آخر وهو خبر معاذ ووجه الاستدلال به أنه لما أخبر بأنه يجتهد برأيه في الحكم الذي
لا يجده في الكتاب والسنة صوبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك وما يثبت
بالرأي من الأحكام الشرعية فإنما يثبت بطريقة القياس والاجتهاد فإن قال قائل
هذا الخبر من أخبار الآحاد فكيف يصح الاحتجاج به قيل له قد علمنا صحته من حيث إن
الأمة قد تلقته بالقبول لأن أكثر العلماء الذين هم مثبتو القياس قد احتجوا
به قرنا بعد قرن وزمانا بعد زمان ومخالفوهم من نفاة القياس لم ينكروه وإنما
تأولوه فدل ذلك على قبول الكل له ولو لم يكن صحيحا لما جاز أن يقبله كلهم فيما
طريقه العلم والثاني أنه قد ثبت بما بيناه فيما تقدم عمل الصحابة بموجبه فيجب أن
يكون عملهم به لأجله إذ لا نص هناك يقتضي العمل بالقياس والاجتهاد أشهر منه
لأن سائر ما روي عن النبي صلى الله عليه مما دل على صحة القياس والاجتهاد إما
أن يكون مثل هذا الخبر لا محالة في العمل بالقياس والاجتهاد ووقع القول بأنهم
عملوا لذلك لنص آخر سواه وقد بينا فيما تقدم أن اتفاقهم على موجب الخبر لأجله
يقتضي كونه معلوما في الأصل مقطوعا على صحته لأن عادتهم جارية بأن أخبار
الآحاد لا يتفق جميعهم على موجبها وإنما يقبلها بعض ويردها بعض حسب اجتهادهم
فيما يجب العمل به منها وقد استقصينا الكلام في ذلك في مسألة إثبات الإجماع وهذا
يدل على كون هذا الخبر مقطوعا عليه في الأصل ويبطل به قول من طعن عليه من المخالفين
بأنه مرسل وبأنه اختص بروايته عن معاذ قوم من أهل حمص فإنه لو كان مشهورا عنه
لم يختص بروايته هؤلاء دون غيرهم لأن ما بيناه إذا كان قد دل على كونه معلوما مقطوعا
عليه في الأصل لم يؤثر في ذلك طرق إسناده على أن أهل العلم بهذا الشأن قد
بلغوا طرقه على سبيل الاتصال وذكروا أن أهل المدينة قد رووه عن معاذ فإن
قال إذا كان الذي يدل على صحة هذا الخبر الإجماع من الوجه الذي ذكرتم والقياس عندكم
ثابت بالإجماع فهو كاف في كونه دليلا عليه فما وجه الاستدلال بهذا الخبر على صحة
القياس مع افتقاره إلى الإجماع قيل له إذا علمنا ثبوته بالإجماع جرى في كونه دليلا
على القياس مجرى الإجماع فيحصلان دليلين عليه فافتقاره في الصحة إلى الإجماع لا يمنع
كونه دليلا على القياس كالإجماع فيصح الاستدلال بكل واحد منهما عليه على الانفراد
فإن قال أفتقطعون على أن الصحابة إنما عملوا بالقياس والاجتهاد لأجل هذا الخبر قيل
له أما أبو هاشم فإنه قد قطع على ذلك وأما أبو علي فإنه جوز أن يكون العمل بالقياس
والاجتهاد ما خلا ذا عنه أو غيره من الأخبار ومن أصحابنا من قال إنه لا يمتنع أن
تكون الصحابة قد علمت أمر النبي صلى الله عليه وآله بالقياس والاجتهاد مشاهدة
من حيث كان يعهد بذلك إلى من يقلده من الحكام والعمال إلى الأطراف البعيدة ومن
حيث روي أنه تقدم إلى بعض أصحابه بأن يحكم في بعض الحوادث باجتهاده بحضرته
كعقبة بن عامر وغيره فإن قال إذا جوزتم أن يكون عمل الصحابة بالقياس

ولا اجتهاد اليه والى غيره اذ لا يمكن ان يقال انهم رجعوا الى غيره دونه مع ماله من المزية على سائر ما نقل في هذا الباب في القوة والشهرة لان العادة تمنع منه وتوجب ما قلناه فان قال بماذا تعلم ان هذا الخبر كان اشتهر وسائر الاخبار الواردة في هذا الباب في ايام الصحابة قيل له يصح ان يعلم ذلك بالنقل المتواتر كما قلناه في خبر الاجماع فان قال انما تنكرون ان يكونوا انما رجعوا في العمل بذلك الى نص الكتاب قيل له هذا لا يصح لانه لا نص في الكتاب يدل بظاهره على العمل بالقياس والاجتهاد ولا يعترض ما قلناه استدلال كثير من المتفقهة على صحة القياس والاجتهاد بايات يتعلقون بها مثل قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وما يجري مجرى ذلك لان استدلالهم بها وانما لم نورد ذلك ميلا الى التخفيف ويستند كل طرف منه ويعد فان قال ما تنكرون من ان يكون المراد بالخبر اني اجتهد في طلب دلالة النص قيل له هذا لا يصح من وجهين احدهما ان معاذا انما قال ذلك جوابا عن سؤال رسول الله صلى الله عليه واله عما يفعله اذا لم يجد الحكم في حجة النص وقد علمنا ان السؤال انما توجه على تعذره للحكم من طريق النص بعد طلبه اذ لا يجوز ان يقول له صلى الله عليه واله فان لم تجده في السنة وهو يريد به ان لم تجده قبل الطلب لانه يكون لغوا وقد علمنا ان كلامه صلى الله عليه واله منزه عما يجري مجراه الا ترى ان العقلاء فيما بيننا لا يخاطب بعضهم بعضا فيما يجري هذا المجرى على هذا الوجه لان احدا منهم لا يجوز ان يقول للاخر ان لم تجد حاجتك في السوق كيف تصنع وهو يريد بذلك ان لم تجدها قبل الطلب وانما يقول ذلك وهو يعني به انه كيف تصنع اذا طلبتها في السوق فلم تجدها واذا كان كلام النبي صلى الله عليه واله وارد هذا المورد وكان هذا الوجه معقولا منه على حد لا يجوز اشتباهه على العقلاء لم يجز ان يجيب عنه معاذ بانه يطلب ذلك الثاني انه قال اجتهد رايي والاجتهاد والراي لا يستعمل في طلب ما هو منصوص وانما يستعمل ذلك من طريق العرف فيما يثبته الانسان من طريق غالب الظن الا ترى انه لا يقول احد من الفقهاء في حد قد علم كونه منصوصا على الحكم اجتهد رايي في طلبه وانما يقول اطلبه فاما قولهم اجتهد رايي فانما يستعمل في طلب الحكم الذي يتوصل الى اثباته بغالب الظن وهكذا القول في عدم ما يتعلق بالشرع لان الانسان لا يقول في الضالة اني اجتهد رايي في طلبها فقد بان ان ذكر الراي لا يستعمل في عرف الشريعة وغيرها في طلب الشيء الذي قد علم ان عينه موجودة وانما يستعمل ذلك في الامور التي يتعلق بغالب الظن مما يتصل بالدين كاحكام الحوادث او ما يتصل بالدنيا كتدبير الحروب وسائر ما يتعلق بمصالح الدنيا فان قال انما اراد بذلك اي اجتهد رايي في الاستدلال بالنص قيل له ما قلناه قد اسقط ما ذكرته لان ما يدل عليه النص فهو موجود في الكتاب او السنة وقد بينا ان السؤال انما توجه الى ما هو غير موجود فيهما وان الجواب يجب ان يكون مساويا لذلك دليل اخر وهو انه قد ثبت عن الصحابة انهم قد عملوا بالراي فيما اختلفوا فيه من الاحكام الشرعية لانهم كانوا بين مصرح بالرجوع الى الراي في ذلك وبين راض بهذا الفعل غير راد على من

فعله ولا منكر عليه وهذا يقتضي اتفاقهم على اثبات الحكم من طريق الراي والراي اذا اطلق وعلق الحكم به في الشرع لم يعقل منه الا طريقة القياس والاجتهاد الا ما انبئ بالنص لا يعبر عنه بانه راي وطريق الراي يبين صحة ذلك ما روي عن علي عليه السلام مصرحا بانه قال في بعض الاحكام مما قاله من طريق الراي كقوله في اثبات حد شارب الخمر ثمانين لان ذلك مما قلناه من اسامعنى جماعة الصحابة به وكذلك ما روي عنه في بيع امهات الاولاد وما روي عن ابي بكر من قوله في الكلالة اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان وقول عمر لكاتبه وقد كتب هذا ما اراه الله عمر اكتب هذا ما راى عمر فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمن عمر والله ورسوله منه بريان وقوله في كتابه المشهور الى ابي موسى الاشعري قس الامور برايك وقول عبد الله بن مسعود في المراة التي توفي عنها زوجها ولم يفرض لها مهرا امهلوني شهرا ان يرى له في ذلك فقصد بروع بنت واشق قولوا ان لها مهر نسائها لا وكس ولا شطط منبئا بذلك ان الوفاة كانت يجعل حكمها حكم المدخول بها في استحقاق كمال المهر فلذلك يجب ان يجعل حكمها حكم من سمي لها المهر وما يجري هذا المجرى فهو كثير عنهم ولم يسمع عن احد منهم رد هذه الطريقة وانكارها واظهار الخلاف فيها فان قال قائل لم قلتم انهم اذا اطلقوا القول بانهم حكموا من طريق الراي افاد ذلك طريقة القياس والاجتهاد والراي يستعمل على وجوه كثيرة قيل له انما قلنا ذلك من وجهين احدهما ان الراي وان كان يستعمل في وجوه كثيرة كالعلم مثل قول الله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا وقوله الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل وما يجري مجراها من الايات وبمعنى الرؤية مثل قولهم رايت ببصري شخصا وما يجري مجرى ذلك مما لا يحتاج الى الاستشهاد فيه لظهوره وبمعنى المذهب والاعتقاد مثل قولهم فلان يرى العدل وفلان يرى الجبر والقدر وبمعنى الظن مثل قوله تعالى انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا لان المراد بالاول الظن وبالثاني العلم واستعمال الراي بمعنى الظن اظهر من ان يحتاج الى الاكثار في الاستشهاد عليه فاذا ثبت ان الراي انما يستعمل على هذه الوجوه وعلمنا انه لا يجوز ان يكون مراد الصحابة بقولهم انهم حكموا بما حكموا به من طريق الراي العلم لانهم لو ارادوا ذلك لما جاز ان ينسبوا الى انفسهم فيما يستعملونه من الاراء ويقولوا انها ان كانت صوابا فمن الله وان كان خطا فمنا لان ما طريقه العلم دون الظن لا يقال فيه ذلك الا ترى ان ما يعتقده الانسان ويحكم به من طريق النص او دلالة العقل فانه لا يجوز ان يقول فيه ما يجري هذا المجرى وايضا فلو كان طريق هذه الاحكام العلم لكان الحق فيما اختلفوا فيه منها واحدا ولو كان كذلك لما جاز ان يتفقوا على تصويب بعضهم لبعض في جميع ما اختاروه مما اختلفوا فيه ولا يجوز ان يكون المراد بذلك الرؤية لان الاحكام ليست مما يتناوله الرؤية ولا يجوز ان يكون المراد به الاعتقاد والمذهب لان ذلك انما يستعمل بمعنى المذهب فاستعماله بمعنى الراي من طريق العرف فانما يصح على

يسئل اضافته الى الغير فاما صاحب المذهب القاطع عليه عند نفسه فانه لا
يستعمله بمعنى المذهب ولا يجوز ان يكون مراد الصحابة بما قالوه هذا الوجه اذا كان من
يذهب اليه ويعتقده يقطع على كونه حقا دون ما خالفه وينكر على مخالفه اعتقاده
خلافه ومخالفه الذي يضيفه له يعتقد انه غير صحيح على ما قد عرفنا من احوال
ارباب المذاهب المختلفة ويوصف المعتقد به واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق
الا ان يكون مرادهم بما صرحوا به من اثبات الحكم بطريق الراي هو طريقة القياس
والاجتهاد المستند الى غالب الظن لا ما عدا هذه الطريقة مما يتعلق بالظن الذي
لا امارة له والحدس والتخمين لا خلاف في انه لا يجوز استعماله في الشريعة والثاني
ما ذكرناه من ان الراي اذا اطلق وعلق به الاحكام لم يعقل منه ما يكون طريق العلم
الدليل القاطع كالنص وما يجري مجراه الا ترى انه لا يقال ان المسلمين يرون الطهارة
والصلاة والصيام والحج لما كان طريق ذلك النص المقطوع عليه المؤدي الى العلم ويقال
ان بعضهم يرى النية في الطهارة وبعضهم لا يراها وبعضهم يرى التسليم واجبا في الصلاة
وبعضهم لا يرى وما اشبه ذلك وكذلك لا يقال انهم يرون استباحة البضع بالنكاح
ووقوع الفرقة بالطلاق ويقال ان بعضهم يرى النكاح بغير ولي وبعضهم لا يرى ذلك وبعضهم
يرى وقوع طلاق المكره وبعضهم لا يراه وهذه الجملة تبين صحة ما قلناه من ان الراي اذا
اطلق وعلق به الاحكام فانه يفيد من جهة العرف ما لا يكون طريقه النص المقطوع
عليه فان قال ليس يستعمل الراي في المذاهب التي طريقها العلم والقطع دون الظن
كقولهم فلان يرى العدل وفلان يرى الجبر وما يجري مجرى ذلك قيل له الجواب
عن هذا ما ذكرناه وهو انه انما ينسب كل من هو صاحبه الى الراي من حيث يعتقد
فيه ان ما ذهب اليه مقول من غير طريق العلم وانه ليس بماخوذ من النص ولا الدليل القاطع
وكذلك لا ينسب احد ممن يعتقد هذه المذاهب نفسه الى انه قائل به برايه ولا يقول
راي القول بالتوحيد وما يجري مجرى ذلك فقد ينسب اليه انما ينسبه مخالفه الى الراي فيما
يذهب اليه للوجه الذي ذكرناه فان قال مذهبكم في الاجتهاد يناقض ما حكيتموه عن
الصحابة من انهم جوزوا كونهم مخطئين فيما حكموا به من طريق الراي لان عندكم ان المجتهد اذا حكم بما
يقتضيه رايه في طريقة الاجتهاد فانه يقطع على كونه مصيبا وما حكيتموه عن الصحابة
من قولهم فيما حكموا به من جهة الراي انه ان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمنهم يخالف هذا
المذهب قيل له ليس الامر كما توهمته لان مرادهم بالخطا ليس هو الخطا في الحكم والشك
في كونهم مصيبين فيه اذا ادى اجتهادهم اليه وانما المراد به احد الوجهين اما الخطا في
طلب الخبر الذي لا يؤمن من وروده في حكم الحادثة التي حكموا فيها برايهم ومن سبيل
الخبر ان يقدم على الراي ولهذا كان كثير منهم يثبت الحكم من طريق الاجتهاد ثم يروى له خبر
في تلك الحادثة بعينها فيها خلاف ما حكم به فيرجع عن موجب اجتهاده الى موجب
الخبر فلما كانوا لا يامنون ذلك في جميع ما يحكمون به من طريق الاجتهاد قالوا ذلك القول
استظهارا او تحرزا من العدول عما يوجب الدين من ترتيب ادلة الشرع على

حسب ترتيبها واما ان يكون ارادوا به ما لا يؤمن من التقصير في بلوغ الغاية التي يمكن
بلوغها في طريقة الاجتهاد من حيث جوزوا ان يكونوا لو بلغوا تلك الغاية لكان
اجتهادهم يؤدي الى حكم سوى هذا الحكم وان لم يكونوا قد بلغوا ذلك وارادوا بالصواب
اصابة ذلك الحكم وبالخطا التقصير دون بلوغه وان كان ما حكموا به صوابا فان قال هذا
الجواب انما يصح على مذهب من يثبت الاشبه عند الله تعالى في هذه الاحكام دون
قول من يذهب الى نفي الاشبه قيل له ليس الامر على ما ظننته لانا لم نقصد بما قلناه
انهم ارادوا بالخطا العدول عما هو حكم الحادثة عند الله تعالى وهو المعبر عنه بالاشبه
وانما قلنا انهم ارادوا بذلك انهم لم يامنوا ان يكون في الاجتهاد طريقة لو سلكوها لادتهم
الى حكم اخر فعبروا عن العدول عنه بالخطا على سبيل التوسع ولا يمتنع ان يعبروا بما يجري هذا
المجرى بوجه يمكن ان يوصف العدول عنه بانه خطا ونيله بانه صواب وان كانت
العبارة متوسعا فيها وهو انه لو اتى المجتهد اصابه حكما اخر في الحادثة بطريقة
اخرى يحصل فيها من المشقة اكثر مما حصل فيما استعمله من الاجتهاد لكان يستحق ان يكون
ثوابه اكثر فيعبر عن تركه هذه الطريقة بانه خطا فان قيل هذا يوجب
ان يكون سلوك هذه الطريقة المجوزة داخلا تحت التكليف لانه اذا لم يتناوله التكليف لا
يستحق عليه الثواب فالجواب انه لا يمتنع ذلك وانما اردنا بقولنا ان المجتهدين لم يكلفوا
ذلك انهم لم يكلفوه على التعيين فان قال فما قولكم في المجتهد اذا جوز ان يكون هناك
خبر يفيد حكم الحادثة هل يجوز له ان يجتهد او لا يجوز فان قلتم لا يجوز ذلك فهذا يمنع من الاجتهاد
لان ورود الخبر مجوز في حكم كل حادثة ولا سيما في ايام الصحابة ونقل الاخبار لم يستقر ولم
يقع العلم بالفصل بين الاحكام التي روي فيها اخبار وبين ما لم يرد فيه الخبر على وجه من الوجوه
قيل له متى كان هناك مع تجويز ورود الخبر في حكم الحادثة امارة لذلك فطلب الخبر واجب
والاجتهاد لا يسوغ وان لم يكن الامر كذلك بل يجوز فالاجتهاد جائز والتطلب غير واجب وعلى
هذا جرت عادة الصحابة ومن اصحابنا من قال ان ورود الخبر وان كان له امارة فان ذلك
لا يمنع من الاجتهاد لان العمل بخبر الواحد طريقة الاجتهاد ايضا وهذا غير مستمر عندي
لان العلة التي اعتبرها وهي ان العمل بخبر الواحد طريقة الاجتهاد حاصلة عند وجود الخبر
ايضا فلو كانت هذه العلة معتبرة في الموضع الذي ذهب اليه وهو حصول امارة لوجود
الخبر لوجب اعتبارها مع حصول الخبر فيقال ان الاجتهاد سائغ مع حصول الخبر بهذه العلة
دليل اخر وهو انا قد علمنا من احوال الصحابة انهم طلبوا الاحكام فما احتجوا فيه بطريقة
الشرع وطلبوها على انها لا نص فيها ولا طريق للشرع بعد النصوص الا طريقة القياس والاجتهاد
لقيام الدلالة على ان اعتبار ما عدا النصوص والقياس والاجتهاد في اثبات الاحكام الشرعية
من طريقة الحدس والتخمين او ما يتعلق بالشهوات وما يجري مجرى ذلك محظور وقد
علمنا ايضا انهم لم يكونوا يثبتون الاحكام بهذه الطريقة وهذا يبين ايضا ورود التعبد
بالقياس فان قال قائل هذا رجوع الى الدليل الاول وهو اتفاقهم على القياس

والاجتهاد قيل له ليس الامر كذلك لان المقصد بهذا الدليل ان يبين انهم انما
سلكوا الطريقة الشرعية فيما اثبتوه من الاحكام فاذا ثبت ان لا طريق للشرع بعد النص الا
القياس والاجتهاد علمنا انهم انما سلكوا هذه الطريقة وهذا الدليل لا يفتقر الى ان يعتبر
ما سلكوه من طريقة القياس والاجتهاد ويكفي فيه ان يبين انهم لا بد ان يكونوا قصدوا
هذه الطريقة فيما حكموا به وان لم يعلم كيفية سلوكهم لها ولو علمنا ان بعضهم اخطا
في طلب بعض هذه الاحكام من طريق النص لكان ذلك لا يؤثر في الدليل اذا ثبت فقد
النص من حيث يعلم انه عند فقده لا بد ان يكون متمسكا بطريقة الاجتهاد والجواب
عن تعلقهم بالآيات التي ذكرناها ان الادلة التي قدمنا ذكرها اذا دلت على ان الله تعالى
قد تعبدنا بالقياس وجعله احد ادلة الشرع فاثبات الاحكام الشرعية من طريق القياس
يكون اثباتا لها من جهة الدليل الذي نصبه الله تعالى وامر بالرجوع اليه في اثباتها
وهذا يسقط قولهم ان استعمال القياس في الاحكام الشرعية يقتضي التقدم بين يدي الله
ورسوله ويمنع من تعلقهم بقوله لا تقدموا بين يدي الله ورسوله ويسقط ايضا قولهم
ان القول بمقتضى القياس قول على الله بما لا يعلم لانه اذا ثبت كونه دليلا على الحكم فالحكم معلوم
وقد بينا فيما تقدم ان الحكم الذي يتوصل اليه بالاجتهاد فانه معلوم وان كان طريقه الظن وهذا
وهذا يبين فساد تعلقهم في المنع من القياس بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
وقد ثبت ايضا بما بيناه ان استعمال القياس في الاحكام الشرعية هو طلب الحكم
من الله تعالى ورجوع الى الدليل الذي نصبه عليه ورد للحكم المختلف فيه الى الطريق الذي
امر الله تعالى بطلبه منه وهذا يسقط تعلقهم بقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء
فحكمه الى الله وقوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وقوله تعالى في صفة الكتاب
تبيانا لكل شيء وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء فالتعلق بها في المنع من القياس بعيد
لان قوله تبيانا لكل شيء لا بد ان يكون المراد به بيان ما يقتضي الحكمة بيانه دون
ما سواه اذ قد علمنا ان كثيرا من الاشياء لم يبين في الكتاب نحو ... ما طريق ثبوته
القياس والاحكام من ما يقتضي الحكمة بيانه على التفصيل من جهة النص يصح ان يبنى عليه
اثبات هذه الاحكام من طريق القياس لا يصح على ان ما ثبت بالقياس من الاحكام فهو
مبين في الكتاب على طريق الجملة وقد بينا صحة ذلك فيما تقدم وقوله تعالى ما فرطنا في
الكتاب من شيء فانه لا يدل على موضع الخلاف لان الله تعالى اذا بين بعض الاحكام من طريق
النص ومكننا من تبيين بعضها من طريق القياس والاجتهاد بان يرد ذلك الى النص وجعلها
دلالة على هذه الاحكام وتعبدنا بالرجوع اليها فالتفريط زائل لان التفريط هو الاخلال
بالواجب فاذا كان الله تعالى قد ازاح العلة فيما تعبدنا به من الاحكام فقد سقط
ما يعلقونه المخالفون فان ادعوا ان الله تعالى لو لم ينص على كل حكم بعينه كان ذلك
تفريطا ففساد ذلك معلوم لان كثيرا من الفروع لم يبين في الكتاب من طريق النص على
التفصيل واما قوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله فانه انما نزل في شان اليهود

وانه امر الرسول صلى الله عليه وآله بان يحكم بينهم بالحكم الذي انزله الله تعالى عليه دون ان
لا يرجع في ذلك الى احكامهم التي يدعونها فيما بينهم ولو حملت الآية على الاطلاق لكان ظاهرها
لا يفيد المنع من القياس لان عندنا ان التعبد به مما انزله الله تعالى وقوله تعالى ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فتعلقهم به لا يصح ايضا لان الآية انما وردت في نفي
الاختلاف الذي هو التناقض عن القرآن على ان القياس اذا اقتضى احكاما مختلفة في اعيان
متغايرة فانه لا يوصف بانه مختلف في نفسه كما ان النص اذا افاد احكاما مختلفة
لم يوصف بانه مختلف مثل ان يفيد تحريم المراة على ذي رحمها وتحليلها للاجنبي وقوله
تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فلا دليل فيه على موضع الخلاف لان الله تعالى اذا بين لنا
ما امر به من الاحكام من طريق النص والادلة التي يتوصل بها اليه فيما تعبد به من القياس
والاجتهاد فقد اكمل والجواب عن تعلقهم بالوجه الثاني انا اذا علمنا من احوال الصحابة
الرجوع الى القياس والاجتهاد في طلب الاحكام الشرعية بالاخبار المتواترة كما بيناه فيما
تقدم دل ذلك على ان قصدهم بما روي عنهم من ذم القياس والاجتهاد ليس هو الى القياس الذي
استعملوه والاجتهاد الذي اعتمدوه وانما القصد به ذم ما يوضع من القياس والاجتهاد
في غير موضعهما ويستعمل فيما لا يجوز استعمالهما فيه او يسلك بهما غير المسلك الذي ورد
الشرع به بان يستعملا في اثبات حكم ورد النص بخلافه او بان لا يثبت علة الاصل عند رد
الفرع اليه والوجه الذي يجب اثباتها وكل هذا يقتضي فساد القياس والاجتهاد ومما يوضح
ذلك فيما نذهب اليه ان قولنا يصح القياس المستعمل على شروطه التي ورد التعبد بها
لا يقتضي القول بصحة كل قياس بل المشهور من مذهب القائلين بالقياس ان في جملة القياس
ما يفسد كما ان فيها ما يصح وانهم يفصلون بين الصحيح منه والفاسد واذا ثبتت هذه الجملة
وجب ان يكون ما نقل عن الصحابة والتابعين في هذا الباب محمولا على القياس الفاسد
دون الصحيح فان قيل لم صار ما حكيتموه عنهم من استعمال القياس يكون دليلا
على صحته اولى من ان يكون ما نقلناه من ذمهم له دالا على فساده فالجواب
ان ما استدللنا به انما صار بان يكون اصلا في صحة القياس وان يكون ما تعلقتم به من ذمهم
له محمولا على موافقة هذا الاصل اولى مما ذهبتم اليه لان استعمالهم للقياس والاجتهاد
اذا كان معلوما والوجه الذي بيناه فلا مساغ فيه للتأويل لان المعلوم لا يصح تأويله
على خلاف ما يقتضي العلم به وليس هكذا ما تعلقتم به لان ذلك الفاظ محتملة وقد يجوز ان
يكون المراد بها ما نذهب اليه فلذلك يجب ان يكون المقصد بها ما ذكرناه واذا احتملت
كلا الامرين وكان حملها على ما نذهب اليه يؤدي الى خلاف المعلوم ومتى حملت على ما
ذكرناه لم يؤد الى ذلك وجب حملها على الوجه الذي بيناه نريد ما بيناه ووضوحا ان حمل
هذه الاخبار على ما نذهب اليه لا يؤدي الى اسقاطها وحملها على ما يذهب اليه المخالفون
يؤدي الى ابطال ما علم ثبوته بالاخبار المتواترة وايضا فانه قد بينا فيما تقدم
تصريحهم باستعمالهم الرأي في كثير من الاحكام فاثبات ذلك من جهتهم ولا يصح الجمع

بين هذه الاخبار وبين الاخبار التي تعلقوا بها الا ان الوجه الذي بيناه على ان الاخبار
المروية عنهم في ذم القياس والاجتهاد قد تضمن اكثرها التنبيه على ان المراد به ما بيناه
من القياس والراي اللذين يوضعان في غير موضعهما الا ترى ان ابا بكر قال اي سماء تظلني واي
ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله تعالى برايي فاشار بذلك الى الراي الذي
استعمل فيما يقتضي الكتاب خلافه وكذلك قول عمر في ذم الراي ما يدل على ذلك لانه
قال اعيتهم السنن فاشار الى ذم من يستعمل رايه فيما يقتضي السنة خلافه فان قيل
ما روي عن امير المومنين علي عليه السلم في هذا الباب لا يحتمل الا الذم مطلق الراي
وهو قوله من احب ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه فالجواب انه اذا ثبت
استعماله للراي فيما ذهب اليه من القول في الجد وتشبيهه الجد والاخ بغصني شجرة
وجدولي نهر وثبت ايضا انه لم يرجع في حكمه الى النص لانه لو كان عنده نص فيه لابرزه
عند موضع الخلاف فقد علمنا انه لم يقصد بما قاله ذم مجرد الراي وانما اراد ذم ان
من لم يسلك في استعمال رايه في الجد المسلك الذي ورد الشرع به وعدل عن
الشروط التي يجب اعتبارها فيه فليتقحم جراثيم جهنم ويجوز ايضا ان يكون قد قال
بهذا القول على غير طريقة الاجتهاد في مسالة الجد وان سبيل المجتهد فيها
ان يتشدد في التحرز من الخطا والعدول عن طريقة الصواب فضل تشدد وكذلك
ما روي من قوله عليه السلم لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره
فانه انما يفيد ان صح المسح واستعمال القياس في اصول الشرعية وهذا مما لا خلاف
فيه وما روي عن عبد الله بن مسعود في هذا الباب فانه يشهد لما قلنا
بالصحة لانه انما ذم اجتهاد من ليس من اهله من العوام والجهال فاما ما حكي عن بعض
من قوله اول من قاس ابليس فالتعلق به فاسد من وجوه منها ان ظاهره لا يصح لان
اول من قاس هم الملائكة الذين استدلوا على الله تعالى وعلى صفاته وما يجوز عليه
وما لا يجوز بالادلة التي نصبها في الشاهد وهذا يبطل القول بان ابليس اول من قاس
فان قيل انما اردنا به القياس الشرعي فالجواب ان يقال من سلم لكم ان القياس
الذي ذهب اليه ابليس قياس شرعي والقياس الشرعي هو الذي يصح في الشرع ويستعمل
على الحد الذي ورد التعبد به ومنها ان التعلق به ظاهر السقوط لانه لا يجب اذا
كان ابليس اول من قاس فاخطا ان يكون كل قياس فاسدا ومنها ان قولهم ان القياس
فاسد لان اول من قاس ابليس فهو ضرب من القياس وحيث كان حملا لسائر القياس
على قياسه فاذا المذهب عندهم ان يكون هذا القياس فاسدا فكذلك لا يجب ان
يفسد سائر القياس والجواب عن الوجه الثالث ما قالوه دعوى ظاهرة
الفساد لان القول بان جميع الفروع المختلف فيها منصوص عليه مما لا تشتبه
فساده على اهل العلم ولو كان ورد النص

في جميعه لما جاز ان يخفى عند الطلب وايضا فان هذه الدعوى لو سلمت لكانت لا تدل
على موضع الخلاف لان ورود النص على الحكم لا يمنع من ثبوته بالقياس حتى يكون النص والقياس جميعا
دليلين عليه والجواب عن الرابع ان الاعتماد على المثال الذي ذكروه لا يصح والتعويل عليه في نفي
القياس الشرعي ظاهر لان الله تعالى انما تعبد بالاحكام حسب المصالح وهو تعالى عالم بها فلا يمتنع ان
ينص على حكم من الاحكام وينصب دلالة على علته ويتعبد بالقياس علمنا انه تعالى انما فعل ذلك لان
مصلحتنا متعلقة باثبات الحكم في غير ما نص عليه من طريق القياس فلو لم نقل ان سبيل تلك العلة
ان تكون مطردة في كل موضع وان يكون الاحكام تابعة لها ما لم يمنع من ذلك مانع لكان هذا نقضا
لما علمناه من ورود التعبد بالقياس فلذلك وجب ان نحكم بان من سبيل هذه العلل ان تكون
متعدية الى غير الاصول في جالبة لاحكام الفروع وليس هكذا الواحد منا اذا نص على ما يجري
مجرى العلة لفعله لانه اذا قال اعتق عبدي فلانا لانه اسود فانما يقصد به الابانة
عن دعاه الى العتق والواحد منا لا يجب ان تكون دواعيه الى الفعل مطردة في كل ما يجري مجراه
بل لا يمتنع ان يفعل فعلا من الافعال لغرض ولا يوجب ذلك ان يفعل كل ما يشاركه في ذلك
الغرض الا ترى انه اذا تصدق بدرهم طلبا للثواب فان ذلك لا يقتضي ان يتصدق بكل درهم
معه والجواب عن الخامس ان الحكم الذي ثبت بالقياس فانه اجري مجرى المسكوت
عنه لانه اذا كان احد ادلة الشرع فهي تثبت به تحريم او تحليل فانه بمنزلة ما ثبت من طريق
النص وهذا يهدم الاصل الذي عليه بنوا هذه الشبهة لانهم اجروا ما لم يرد النص به
مجرى المسكوت عنه الذي لم يتناوله التعبد اصلا فاذا بينا ان الامر بخلافه سقطت هذه
الشبهة والجواب عن السادس انه اذا ثبت ان العلل الشرعية وان لم تكن
موجبة على الحقيقة فانها اذا جعلت امارات للاحكام الشرعية وورد التعبد بالقياس
كان سبيلها سبيل العلل الموجبة في وجوب تعلق الحكم بها اين ما وجدت متى لم يمنع
من ذلك مانع فقد صح انها يجب ان تجري مجرى العلل الموجبة في ذلك لان القول بخلاف
ما بيناه يمنع من ورود التعبد بالقياس وكونها امارات للاحكام الشرعية وهذا يسقط
ما تعلقوا به من الفرق بين العلل الشرعية والعقلية والجواب عن السابع انه اذا
ثبت كونه علة للحكم فتعلق الحكم به واجب في كل موضع ما لم يمنع من ذلك مانع وحينئذ
كان التعبد بالقياس يقتضي وقولهم انه اذا كان يصح وجوده مع عدم الحكم في بعض المواضع
فان ذلك يقتضي الحاجة في كل موضع تعلق الحكم به الى دليل وذلك يغني عن القياس فانه فاسد
لان من لا يقول من القايسين بتخصيص العلة فهذا الالزام ساقط عنه ومن يقول منهم بتخصيص
العلة فان ذلك لا يلزمه ايضا لانه لا يقول ان كل موضع تعلق فيه الحكم بالعلة
فانه يحتاج فيه الى دليل مبتدا بل يقول ان سبيل العلل ان يتبعها الاحكام في كل موضع
الا في الموضع الذي يقوم الدليل على المنع منه فهو يعتبر قيام الدليل في المنع وتعليق
الحكم بها الا وجعلها علة للحكم فيجري التخصيص مجرى الاستثناء والجملة وسنشرح الكلام
فيما يتعلق بهذا الفصل في مسالة تخصيص

العلة تشبيه الله تعالى والقدر الذي ذكرناه كافٍ في إسقاط ما تعلقوا به على أن قولهم إن الحاجة
في كل موضع تعلق فيه الحكم بالعلة إلى الدليل يقتضي الاستغناء عن القياس فإنه فاسد أيضاً لأن ذلك
لو صح لما أوجب الاستغناء عن القياس والله أعلم. مسألة اختلف أهل العلم في
حد القياس فمنهم من قال إنه التشبيه بين الشيئين ومنهم من قال إنه رد الشيء إلى جنسه ومنهم من قال إنه
استخراج الحق من الباطل ومنهم من قال إنه مقابلة الفروع بالأصول ليعلم ما يوافق الأصل من
الفروع وما يخالفه ومنهم من يقول إنه التعديل بين الشيئين ليعلم الصواب منهما ومنهم من
ذهب إلى أنه حمل الشيء على غيره في حكم من أحكامه للشبه الذي يجمعهما عند الحامل وهو الذي
يختاره شيوخنا وربما اختلفت عباراتهم عن هذا المعنى فمنهم من لا يذكر الشبه ومنهم من يذكره
والذي قاله أبو هاشم في ذلك أنه حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه ومنهم من يقول إنه
حمل الشيء على نظيره والمعنى واحد والذي يدل على أن حد القياس هو ما ذكرناه عن شيوخنا
أن من حمل الشيء على غيره في بعض أحكامه لشبه يجمعهما فإنه يوصف بأنه قايس ويوصف
فعله بأنه قياس ومتى أثبت للشيء حكم غيره من دون أن يحمله عليه لم يوصف بأنه قايس وهذا
مستمر في اللغة والعرف وطريقة العقل والشرع فأما جهة اللغة فقد علمنا أن قائلاً لو
قال لما كان هذا الفرس جواداً لأنه عربي فالفرس الآخر يجب أن يكون مثله من حيث كان عربياً
لوصف بأنه قايس أحدهما على الآخر ولو أنه قال هذا الفرس جواد كما أن الآخر جواد لم يوصف بأنه
قايس عليه فأما من جهة العرف والعادة فقد علمنا أنه لو قال لما كان التمر حاراً لشدة
حلاوته فالعسل يجب أن يكون مثله لوصف بأنه قايس العسل على التمر ولو أنه قال العسل
حار كما أن التمر حار لم يوصف بأنه قايس أحدهما على الآخر فأما من طريقة العقول فقد علمنا أنه لو
قال لما كان تصرفنا محتاجاً إلى المحدث من حيث كان محدثاً وجب أن يكون الجسم أيضاً محتاجاً
إلى المحدث لحدوثه لوصف بأنه قايس الجسم في الحاجة إلى المحدث على التصرف الواقع على الشاهد
ولو قال الجسم يحتاج إلى المحدث كما أن التصرف الواقع منا يحتاج إليه لما وصف بأنه قايس
أحدهما على الآخر وأما في طريقة الشرع فقد علمنا أنه لو قال إن الخمر لما كانت محرمة لأجل
الشدة المخصوصة والإسكار وجب أن يكون سائر الأنبذة مثلها في كونها محرمة لوصف
بأنه قايس الأنبذة على الخمر ولو قال الأنبذة محرمة كما أن الخمر محرمة لما وصفناه بأنه قاسها
عليها فقد ثبت بهذه الجملة أن حد القياس ما ذكرناه من حيث كان يحصل الاسم بحصوله وينتفي
بانتفائه على الوجه الذي بيناه وقد استدل أبو هاشم على أن حد القياس في اللغة ما ذكرناه
بأن أهل اللغة يسمون المكيال مقياساً لما كان يحمل عليه ما يكال به في معرفة قدره وكذلك يسمون
ما يقدر به حذو النعل مقياساً لما كان يحمل تقدير النعل عليه فإن قال قائل فهل يحتاج
في الحد إلى ذكر الشبه أو يستغنى عنه قيل له قد ذكرنا اختلاف أصحابنا في ذلك فمن
لم يذكره منهم فإنه يحتج في ذلك بأن ما لا يصح الصفة إلا به لا يجب دخوله في حد الصفة
لأنه يرى أن القادر لا يصح كونه قادراً إلا وهو حي ولا يجب أن يكون كونه حياً داخلاً في
حد كونه قادراً فكذلك القياس وإن كان لا يستغنى فيه عن الشبه فلا يجب أن يكون ذكره
داخلاً في حده ومن يذكره في الحد منهم فإنه يعتمد في ذلك أمرين أحدهما أن من يحمل الشيء

على غيره في حكم من الأحكام من غير شبه يجمعهما فإنه يكون مبتدئاً بإثبات ذلك الحكم فيما يثبته
فيه ولا يكون قايساً له على غيره ولا يوصف بذلك والثاني أنه يمتنع في الإنسان أن يحمل شيئاً
على غيره في بعض أحكامه قايساً له عليه من غير أن يراعي شبهاً يجمعهما فصح بذلك أن الأصل الذي
أثبت للفرع حكمه بأن يكون محمولاً عليه دون غيره فإذا كان لا بد من ذكر حمل الشيء على غيره
في حد القياس من حيث كان استعماله لا يتم إلا باعتباره فكذلك الشبه لأن القياس يتم
بهما جميعاً ومنهم من يقول إن قولنا في الحد إنه حمل الشيء على نظيره يفيد معنى الشبه
لأن المحمول عليه لا يكون نظيراً للمحمول إلا وهناك شبه يجمعهما. فإن قال قائل فهل تقولون
إن هذا الحد يشتمل على القياس الصحيح دون الفاسد أو هو عام فيه قيل له حد القياس لا
يميز الصحيح منه والفاسد وإنما يشتمل على ما صح وصفه بأنه قياس لأن المعنى المقصود
بالقياس هو إثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس وهذا الإثبات ربما كان صحيحاً وربما
كان فاسداً لأنه إنما يكون صحيحاً إذا استند إلى دليل وسلك فيه طريق المعرفة فإن لم يستند
إلى ذلك لم يكن صحيحاً ولهذا يصح أن يقال هذا قياس صحيح وهذا قياس فاسد فإن قال قائل فهل
تقولون إن حد القياس في موضوع اللغة غير حده في موضوع الشرع قيل له لا لأن أهل اللغة والشرع وطريقة العقل
لأن أهل الشرع إنما قصدوا بالقياس الوجه الذي قصده أهل اللغة وأفادوا فيه مثل تلك
الفائدة على ما بيناه وإنما يتميز طريقة الفقهاء عن طريقة أهل اللغة ومن يجري مجراهم في القياس
في أمر آخر سوى ما يتعلق بالحد وهو أنهم يعتبرون فيه الشروط التي لا يصح القياس إلا معها
فإن قال إذا كان الفقهاء يعتبرون في القياس هذه الشروط دون أهل اللغة فيجب أن
يكون حده على طريقتهم مخالفاً لحد أهل اللغة قيل له لو كانوا يعتبرون هذه الشروط
في حد القياس فيلزم ما ذكرته وإنما قلنا إنهم يعتبرونها في استعماله فإن قال إذا قلتم إن
القياس لا يصح إلا بهذه الشروط فهلا يجب أن يكون حده مشتملاً عليها قيل له لما
بيناه فيما تقدم من أنا لا نقصد بحد القياس الذي يميز صحيحه من فاسده ولما بيناه أيضاً
من أن ما يفتقر الصفة في صحتها إليه لا يجب أن يكون داخلاً تحت حد الصفة فإن قال
فما شروط القياس قيل له هذه الشروط تنقسم فمنها ما هو شرط في أركان القياس ومنها
ما يختص بالقياس الشرعي ومنها ما يختص بالقياس العقلي فالأول يتعلق بالمعرفة بالأصل وحكمه
وبالفرع والشبه الذي يجمعهما لأن هذه الجملة لا بد منها في كل قياس لغوي كان أو عقلي
أو شرعي والثاني معرفة ما به يتعلق الحكم في الأصل وطريق ذلك يختلف وربما كان
دليلاً مقطوعاً عليه وربما كان أمارة والعلم بأن الفروع إذا شارك الأصل فيما له تعلق
الحكم فيه فسبيله أن يكون مشاركاً له في الحكم ما لم يمنع من ذلك مانع وطريق ذلك واحد
وهو العلم بورود التعبد بالقياس الشرعي ومجموع هذين الشرطين يختص به
القياس الشرعي والثالث هو العلم بالعلة التي تعلق الحكم بها في الأصل فقط لأن
هذا متى علم في العقليات وجب حمل ما شاركه فيها عليه في حكمه من غير اعتبار أمر آخر
فإن قال لم قلتم إن القياس الشرعي إنما يختص بالشرطين اللذين ذكرتم وقد علمنا أن سائر

الشروط التي قلتم انها شروط الامكان لا بد منها فيه قيل له انما اردنا بذلك ان نبين ما يختص به
القياس الشرعي دون غيره ولا يختص بهذين الشرطين الا القياس الشرعي فاما تلك الشروط فانها تعم
سائر ضروب القياس والقواعد وربما كان العلم بها ضروريا فتستغني في معرفتها عن الدليل وما
خصصنا به القياس الشرعي فلا بد من التوصل الى معرفته بادلة الشرع فقد بين بهذه الجملة
وجه تخصيص القياس الشرعي بهذين الشرطين فان قال القياس العقلي يشارك القياس الشرعي
في احد الشرطين وهو معرفة العلة التي يتعلق الحكم بها في الاصل فلم قلتم ان القياس الشرعي هو
الذي يختص بذلك من قاله قيل له المراد بما قلناه ان الشرطين بمجموعهما لا يتعلق بذلك الا
القياس الشرعي اذا كان المراد به ما قلناه سقط ما الزمه السائل فان قال اما المراد بقولكم
في حد القياس انه حمل الشيء على غيره ان يريدون بذلك الاخبار بان مثل حكمه يجب ان يكون ثابتا
فيه او العلم به او الاعتقاد له قيل له اما اذا كان القياس لغويا فلا يمتنع ان يكون المراد به
الخبر دون العلم والاعتقاد واما اذا كان شرعيا او عقليا فيجب ان يكون المراد به العلم او الا
عتقاد لان الخبر يتبع ذلك ولهذا يصح وصف الانسان بانه قد قاس الفرع على الاصل اذا علم
من حاله انه قد اعتقد ان من حكمه ان يكون مساويا له في الحكم بعد ان اعتبر في ذلك التشبيه الذي
يجمعهما وان لم يخبر بذلك في الحال فان قال كيف يصح ان تحدوا القياس بانه حمل الشيء على غيره
في بعض احكامه وقد علمنا ان من حمل الشيء على غيره في الاسم دون الحكم فانه يوصف بانه قد قاسه
عليه قيل له ليس المراد بذكرنا الحكم في القياس الحكم الذي يجري التحليل والتحريم فقط
دون غيره كما انه ليس المراد به الحكم الشرعي فقط دون العقلي وانما المراد به ان يكون ما
يحمل الفرع على الاصل ضربا من ضروب الاحكام سواء كان اسما او حكما شرعيا او عقليا
وهذا يسقط ما ظنه السائل فان قال ما حددتم به القياس يمنع من قولكم ان القياس
دين الله تعالى لان دين الله هو الحكم وليس هو القياس وانما يتوصل بالقياس اليه فيجب ان يقولوا
على هذا الاصل ان ما يثبت بالقياس هو دين الله دون القياس قيل له هذا غلط لان الدين
عندنا هو عبارة عن كل ما تعبد الله تعالى المكلف به والزمه فاذا كان القياس مما تعبد الله
كالحكم صح وصفه بانه دين الله تعالى كما يصح وصف الحكم به فان قال اذا كان القياس عندكم طريقا
الى معرفة الفروع كما ان النص طريق الى معرفة الاصول فالحد الذي ذكرتم لا يصح لانه يوجب ان يكون
القياس هو اثبات نفس الحكم دون الطريق الى اثباته قيل له ليس الامر كما توهمته لان اثبات
الحكم اذا لم يكن المراد به اعتقاده او العلم الذي من حقهما ان يتبعا طريقا مخصوصا فلا بد ان
يكون المراد به الطريق الموصل اليه فاثبات الحكم على هذا هو عبارة عن طريقه الذي
هو القياس لانا اذا قلنا ان القياس هو حمل الفرع على الاصل في حكم من احكامه لشبه
قد ثبت عند القائس بالامارة التي نصبت له ان الحكم في الاصل متعلق به فالحكم الذي
يحصل في الفرع على التحقيق يتبع ذلك لان الحكم على الحقيقة هو ما يتعلق بالمكلف من
الفعل والاجتناب واثبات ذلك هو علمه بلزومه له وذلك يحصل بطريقة القياس فاما
وصف الفرع او الاصل بان الحكم قد ثبت فيها فهو توسع لان التحريم والتحليل انما يرجعان
على الحقيقة الى افعال المكلف دون عين البر والارز فقد ثبت بهذه الجملة ان الحكم

على التحقيق يتبع القياس وانه طريق اليه فاما من حد القياس بانه التشبيه بين
الشيئين وشبهته في ذلك انه وجد القياس يسمى التشبيه فقدر انه يصح ان يحد به
وهذا بعيد وكيف يصح تحديده بذلك والتشبيه بينهما انما يثبت قبل القياس والقياس
يتبعه والذي يدل على فساد هذا الحد ان التشبيه بين الشيئين لا يخلو اما ان يكون المراد
به الخبر بكون احدهما مشبها للاخر او الاعتقاد لذلك او الفكر والنظر في كون احدهما مشبها
للاخر فان كان المراد بذلك الخبر او الاعتقاد لم يصح ان يكون القياس تشبيها لان هذا الخبر يصح
قبل القياس وكذلك الاعتقاد اذ القياس يتبع التشبيه الذي بيناه وله الخبر والاعتقاد
الا ترى ان القياس انما يجوز ان يحمل الفرع على الاصل فيثبت للفرع حكمه بعد ان يعتقد
انه مشبه له فكيف تكون ذلك قياسا وهو متقدم عليه فان قال انما اريد بالتشبيه
مساواة الاصل والفرع في الحكم قيل له فهذا يوجب ان يحسن هذا الحد بعد حصول
القياس فكذلك الاعتقاد لانه اذا اخبر بكون الفرع مشبها للاصل في الحكم قبل
ثبوت القياس وتقرره لم يامن ان يكون الخبر كذبا ويكون اعتقاده جهلا اذا اعتقد
ذلك الا ترى ان الاخبار بان الارز مشبه للبر في تحريم التفاضل قبل ثبوت القياس فيهما
فانه يقبح فكذلك اعتقاد ذلك فقد بان بهذه الجملة ان التشبيه بين الفرع والاصل على
هذا الوجه وهو اشتراكهما في الحكم من حقه ان يكون تابعا للقياس وقد يجب ان اعتبار
التشابه بين الفرع والاصل لا بد ان يكون متقدما على القياس لان القياس مبني عليه
فكيف يكون القياس هو التشبيه وان اراد بذلك النظر والفكر في تشابههما لم يصح ان يكون
قياسا لانه في حال الفكر والنظر في ان الارز هل يشبه البر في تحريم التفاضل او لا
يشبهه لا يكون قايسا له عليه وايضا فلو كان القياس هو التشبيه بين الشيئين
والقياس لا يثبت الا بعد ثبوت التشبيه من الوجه الذي بيناه لادى ذلك الى ان لا يثبت
التشبيه الا بالقياس وان اراد بالتشبيه اثبات مثل حكم الاصل للفرع من غير اعتبار
تشابه بينهما وحمل الفرع عليه فقد بينا انه لا يكون قياسا وما بيناه يفسد
القول بان القياس هو التشبيه لان من شبه بين الشيئين من غير ان يحمل احدهما على الاخر فانه لا
يوصف بانه قايس وقد علمنا ان الله تعالى قد شبه بين الشيئين لا اشتباه ولم يصح
ان يوصف بانه قايس واما من حده منهم بانه رد الشيء الى جنسه فالذي يدل على فساد
قوله ان الانسان قد يرد الشيء الى جنسه بان يبين ان حكمه ليس بخارج عنه وان حكم جنسه
مشتمل عليه ليثبته الغير عليه لا ليستفيد هو حكمه وهذا يمنع من كونه قايسا لان القايس
هو الذي يستفيد الحكم بقياسه فان قيل فهذا يلزم على حدكم لان الانسان قد يحمل
الشيء على غيره ليبين حكمه للغير فالجواب ان قولنا ان القياس حمل الشيء على
غيره واجراء حكمه عليه قد افاد انه انما يثبت للفرع حكم الاصل واجراه بحمله عليه وقول
من يقول انه رد الشيء الى جنسه لا يفيد هذا المعنى بل يفيد ان الراد قد عرف ان المردود
هو جنس ما رده اليه من حيث تقدم علمه به وانه لم يستفد ذلك من رده اليه واما
من حده بانه استخراج الحق والباطل فالذي يدل على فساد حده ان هذا المعنى لا يختص
بالقياس دون النصوص لان النصوص ايضا يستخرج بها الحق والباطل وبهذا

يصح من نفاة القياس استخراج كثير من الحوادث كما يصح ذلك ممن يثبته واما من حده بانه مقابلة الفرع
بالاصول ليعلم ما يوافق الاصل منها دون ما يخالفه فان قوله فاسد من وجوه منها ان معنى
المقابلة في اللغة لا يفيد معنى القياس الذي يقتضي لا محالة حمل الشي على غيره وان اختلف في انه
هل يحد به ام لا والمقابل للشي بغيره لا يوصف بانه قد قاسه عليه ومنها ان هذا الحد
يقتضي ان يكون الفرع مقيسا على الاصل وان كان مخالفا له من حيث قوبل بالاصل وهذا
ظاهر الفساد لان ما يخالف الاصل لا يجوز ان يكون مقيسا عليه ومنها انه يصح
ان يقابل الشي بغيره من دون ان يجري حكمه عليه من حيث لا يثبت مشاركته اياه فيما
يوجب الحكم فلا يكون قياسا فاما من حده بانه التعديل بين الشيئين فالذي يدل على فساد
حده ان الانسان قد يعدل بين الشيئين ثم يختار احدهما على الاخر من طريق المشاهدة او الدليل
الجاري مجرى النص فلا يكون قد قاس احدهما على الاخر الا ترى انه قد يعدل بين الثوبين في
جودة الجوهر وما يجري مجرى ذلك ثم يعلم كون احدهما اجود من الاخر بالمشاهدة فيختاره
ولا يكون قد قاس احدهما على الاخر فقد ثبت ان التعديل يحصل ولا قياس هناك وايضا
فان من حق القياس القايس ان يكون عارفا بالاصل وحكمه والمعدل بين الشيئين لا يجب ان يكون
قد تقدم له العلم باحدهما فقد ثبت بما بيناه ان التعديل ليس من القياس في شي وان تحديده به
فاسد واختلفوا في معنى الاجتهاد في عرف الشرع فمنهم من ذهب الى ان الاجتهاد والقياس
واحد وهذا قد اطلقه الشافعي في رسالته ومنهم من قال ان الاجتهاد اسم للطريق الذي
يثبت به الاحكام الشرعية سوى النصوص اذا لم يكن له اصل معين يرد اليه وهذا هو
الذي ذهب اليه ابو الحسن الكرخي لانه يقول ان الطريق الذي يدل على الاحكام الشرعية سوى
النصوص ينقسم فمنه ماله اصل يرد اليه ثم ينقسم ذلك فمنه ما يسميه قياسا ومنه ما
يسميه دلالة على موضع الحكم ومنه ما يسميه دلالة على المراد بالعبارة ومنه ما ليس له
اصل معين يرد اليه كالطريق الذي يثبت به قيم المتلفات وجزا الصيد وما يطلب به
جهة القبلة ونحو ما كان يدل به على ان الامام اذا احدث وهو في الصلوة فله ان يقدم من
يراه ما دام في المسجد وان يحول عن الصف وما يجري مجرى ذلك فيقول ان الاجتهاد عبارة عن
هذا القسم من الادلة الشرعية ومنهم من قال ان الاجتهاد عبارة عن الطريق الذي يثبت به الفروع
على مذهب من يذهب الى ان الخلاف سايغ فيها فان القايل بكل واحد من هذه الاقاويل
المختلفة مصيب وهو قول كثير من المتكلمين لانهم يفصلون بين الاجتهاد وبين القياس
فيجعلون الاجتهاد عبارة عن الطريق الذي ذكرناه ويجعلون القياس عبارة عن طريقة من
يذهب الى ان الحق في واحد من الاقاويل المختلفة ولهذا يقولون اذا حكوا عنهم قال اهل الاجتهاد
كذا وقال اهل القياس كذا ومنهم من قال ان الاجتهاد عبارة عن الطريق الذي يثبت
به الاحكام الشرعية سوى النصوص اذا كانت تلك الاحكام مما يسوغ الخلاف فيه
ويكون القايل بكل واحد منها معذورا وهذا هو الذي حصله من تاخر من شيوخنا
وهذا الحد يستمر على مذاهب جميع القايلين بالاجتهاد لان من يذهب منهم الى ان الحق شامل
لجميع اقاويل المجتهدين وان كل مجتهد مصيب فلا شبهة في مطابقة هذا الحد

لمذهبه ومن يذهب منهم الى ان الحق في واحد من هذه الاقاويل فهذا الحد متناول
له ايضا لانه يقول ان الخلاف فيها سايغ وان القايل بكل قول من هذه الاقاويل
معذور اذا سلك فيه طريقة الاجتهاد فيفيد الحد به ما يسوغ فيه الخلاف ويقتضي
كونه شاملا لمذاهب جماعتهم وصحيحا على طريقتهم لانهم وان اختلفوا في الوجه
الذي لاجله ساغ الخلاف فيها فانهم لم يختلفوا في ان الخلاف سايغ وانما خرج
عن هذا الحد قول من يذهب الى ان الحق من هذه الاقاويل المختلفة في واحد معين
وان عليه دليلا وقد كلف اصابته كالاصم ومن تبعه وهو لا يجوزون القول
بالاجتهاد واسم الاجتهاد لا يلحقهم من طريق العرف لان من يثبت الحكم على طريق
القطع ولا يسوغ خلافه فانه لا يوصف بانه قد اجتهد فيه ولا يصف ايضا نفسه
بذلك ولهذا لا يوصف صيام شهر رمضان وما يجري مجراه من اصول الشريعة
بانه ثبت ومعلوم من طريق الاجتهاد وهذا الحد يشتمل على ما له اصل يرد
اليه كالقياس وعلى ما ليس له اصل يرد اليه فالاجتهاد على هذا الحد اعم
من القياس لانه يشتمل عليه وعلى غيره والقياس اخص منه والذي يدل على صحة ما
اخترناه من معنى الاجتهاد ان الاجتهاد المستعمل في عرف الشرع ماخوذ من الاجتهاد
الثابت في اللغة ومشبه به وهو في اللغة عبارة عن كل فعل يبذل الفاعل
مجهوده فيه ويلحقه مشقة ولهذا يستعمل هذه العبارة في الفعل الذي لم يتمكن الفاعل
منه الا بتحمل المشقة واستفراغ الوسع وما جرى هذا المجرى مما يسهل فعله على
الفاعل فان هذه العبارة لا تستعمل فيه الا ترى ان القايل يقول لغيره قد اجتهدت او بذلت
مجهودي حتى نقلت اليك او قصدت حاجتك او نقلت هذا الحجر عن مكانه ويقول
ايضا في الفعل الذي يشق عليه هذا مبلغ جهدي واجتهادي ووسعي وطاقتي ولا
يقول بذلت جهدي في الانتقال من البيت الى الصفة مع الصحة والسلامة او في تناول
هذه النواة والذي يتحقق بان بهذه الجملة ان الاجتهاد في اللغة عبارة عما ذكرناه
ولهذا لا يصح وصف القديم تعالى بانه مجتهد في افعاله لما لم يصح عليه المشقة ولما
كان مقتضى فائدته في اللغة ما ذكرناه وكان ما يقتضيه ظواهر النصوص من الاحكام يمكن
الوصول اليه من دون تحمل ما يحتاج الى تحمله من المشقة فيما يوصل اليه من الاحكام من ساير
الطرق التي هي سوى ظواهر النصوص عدل عن ذلك بانه اجتهاد الا ترى ان العلم بان ما يقتضيه
ظاهر النص مراد به لا يحتاج فيه الى تحمل مشقة النظر والاستدلال كما يحتاج اليه في العلم
بان الحكم المحمول على حكم النص والمستنبط منه مراد به واذا ثبت ان الطريقة التي
يعبر عنها في عرف الشرع بالاجتهاد جارية هذا المجرى وماخوذة من الاصل الذي ذكرناه
ذكرناه وجب ان نحكم باستمرارها في سائر ما يثبت به الاحكام الشرعية على الوجه
الذي ذكرناه وهو ما يكون اثبات الحكم به لا من جهة ظواهر النصوص ويحتاج فيه ذلك
من تحمل مشقة النظر والفكر والاستنباط الى ما لا يحتاج اليه فيما يثبت من طريق
ظواهر النصوص فقد بين بهذه الجملة صحة ما جعلناه حد هذا الاسم وبان بها
ان القول بانه يفيد ما لا اصل له معين دون ما له اصل معين لا وجه له اذ لا دليل يفيد

به هذا التخصيص وكذلك قول من قال انه يفيد طريقه من يذهب الى ان كل مجتهد
مصيب لان هذا القول انما احتاج الى دليل يتضمن هذا التخصيص حتى لا يدخل فيه طريقه
من جعل المجتهد معذورا وان لم يصبه وقد علمنا ان تسميه كلا الطريقين بانها اجتهاد
مستمر في عرف الشرع فاما من ذهب الى ان القياس والاجتهاد واحد فان قوله يبعد
جدا لان تسميه على الفروع الشرعيه لا تثبت الا بطريقه تتضمن رد الفرع الى الاصل
وان كانت الطرق تختلف في هذا الباب في الجلا والخفا واذا كان هذا الاصل فاسدا
غير مسلم على مذهب كثير من القايلين بالاجتهاد والقياس لم يصح ما ذهب اليه على ان
القايل بهذا القول قد نص على اثبات بعض الاحكام الشرعيه باجتهاد لا اصل
له معين يرد اليه وانما قلنا انه لا اشكال في ان الاجتهاد يستعمل في عرف الشرع في كثير
من المواضع التي لا يتضمن رد الحكم الى اصل معين كنحو تحري احد الخبرين على الاخر ورد
المجمل الى المفسر وحمل اللفظ الذي لا ظاهر له على بعض ما يحتمله فاذا لا اشكال في ان
الاجتهاد في عرف الشرع اعم من القياس الذي يختص بطريقه واحده وهي رد الفرع الى الاصل
واما من يذهب الى ان الاجتهاد يفيد ما لا اصل له معين من الادله الشرعيه فانه اما ان
يعتمد في ذلك طريقه اللغه او العاده التي هي سوى عرف الشرع فيقول ان هذه العباره
تستعمل فيهما في امور ليست لها اصول معينه او يقول ان لما عرف الفرق بين الطريقين
اختص ان اعتبر احدهما وهو الذي لا اصل له معين بهذه العباره واما تسميه
الطريق الاخر وهو ما له اصل معين فان اعتمد في ذلك على اللغه والعاده لم يصح لان الكلام
انما هو فيما يفيده هذا الاسم من طريق الشرع وعرفه على ان اللغه والعرف لا يدلان على ذلك
ايضا وان اعتمد على عرف الشرع لم يصح ايضا مع ظهور الحال في استعمال اهل الشرع
لهذا الاسم فيما له اصل معين يرد اليه كما يستعمل في القسم الاخر لان احدا من
الفقها واهل العلم بالشرع القايلين بالاجتهاد والقياس لا يمتنع من اطلاق القول بانه
اجتهد رايه في حمل الارز على البر بعله الكيل او الاكل او غيرهما ولهذا لا يمتنع احد من
اطلاق القول في الفروع المردوده الى الاصول بانها من مسايل الاجتهاد وان اعتمد في ذلك
اختياره لم يصح ذلك اذا كان عرف اهل الشرع قد سبق بخلافه وهو لا يجوز ان يخرج عن عرفهم
في تحديد الالفاظ الشرعيه واما من يذهب الى انه يفيد طريقه من يذهب الى ان القول بكل
واحد من الفروع التي اختلف فيها حق فانه اعتبر في هذا الباب وجها غير بعيد لانه راى ان
القايل بان الحق في واحد من هذه الاقاويل وان ما عداه ليس بحق وان كان المكلف معذورا اذا
لم يصبه فقد اجراه مجرى المنصوص عليه من هذا الوجه فاذا كان المنصوص عليه لا يعد من الطريق
الذي يوصف به بانه اجتهاد فكذلك هذا القول على اصولهم الا ان ما بيناه منزله عباره
عما يسوغ الاختلاف فيما يثبت به من الاحكام يقتضي شمول الاسم له كما يشمل طريقه
من يذهب الى ان كل واحد من هذه الاقاويل حق وقد بينا ان عرف الشرع يقتضي صحه اجرا
هذه التسميه على كل ما خرج عن طريقه القطع ويشهد به ومما يدل ايضا على ان فايده
هذا الاسم ما ذهبنا اليه قول معاذ اجتهد رايي وتصويب الرسول صلى الله عليه
واله وسلم اياه في ذلك وقد دل الخبر على انه اجرى هذه العباره على جميع ما هو خارج

عن نص الكتاب والسنه لانه لم يخص بعض ذلك دون بعض ويفسد بذلك ايضا قول من
حمله على ما لا اصل له معين دون ما له اصل وقول من حمله على طريقه من يذهب الى ان كل مجتهد
مصيب دون غيره فاما الراي فانه يفيد ايضا في عرف الشرع الاجتهاد والقياس جميعا
لانا قد بينا فيما تقدم الوجوه التي يستعمل هذا اللفظ فيها فاذا لم يصح ان يكون استعماله
في طريقه الاحكام الشرعيه الا بمعنى القياس والاجتهاد دون سائر تلك الوجوه
التي هي العلم والادراك والمذهب على سبيل القطع لما بيناه فيما تقدم ليس الا ان يكون
فايدته اذا استعمل في الاحكام ما ذهبنا اليه فان قال قايل اذا كان هذا اللفظ انما
يستعمل في الوجوه التي قدمتم ذكرها فاستعماله على معنى القياس والاجتهاد الى اي وجه
يرجع من تلك الوجوه قيل له الى الظن لان الظن الذي يتعلق به الراي في الاحكام الشرعيه
ظنا مخصوصا مستندا الى اماره مخصوصه وهذا يبين ان معنى الراي في الاحكام الشرعيه
معنى القياس والاجتهاد والله الموفق والمعين ٥ **مسئله** اختلف اهل
العلم في النص اذا ورد بحكم من الاحكام معللا هل يجب ان يحمل على ما شاركه في تلك
العله عليه ويحكم فيه بمثل حكمه من دون قيام الدلاله على صحه القياس وورود التعبد
به ام لا يجوز ذلك الا اذا ورد التعبد بالقياس فمنهم من ذهب الى ان عله الحكم اذا كانت
منصوصا عليها فالقياس عليها واجب وان لم يرد التعبد بالقياس ومثال
ذلك ان النبي صلى الله عليه واله لو قال حرمت السكر لانه حلو لوجب ان يحكم بتحريم كل حلو
وهو قول نفر من نفاه القياس ومثبتيه وممن ذهب الى ذلك من نفاه القياس ابو اسحق
النظام لان الجاحظ حكى عنه في اصول الفتيا انه قال الاحكام لا تثبت الا بالنص او بالعلل
التي يرد بها النص وجماعه واصحاب الظاهر كالنهرواني والقاساني والمغربي وممن ذهب
اليه من مثبتي القياس بعض اصحاب الشافعي وقد قال بعض اصحاب الشافعي ابو هاشم
ان الله تعالى لو نص على ان السكر محرم لانه حلو يجري ذلك مجرى ان ينص على تحريم كل حلو
ولكنه لم يشترط في ذلك ورود التعبد بالقياس او ان لم يرد فالاطلاق الذي ذكره يحتمل
هذا المذهب ويحتمل خلافه والى ذلك كان يذهب شيخنا ابو عبد الله قديما ثم رجع عنه
ومنهم من ذهب الى ان حمل غيره عليه في حكمه لمشاركته له في العله المنصوص عليها
لا يجوز الا لورود التعبد بالقياس وهو قول الجعفرين من نفاه القياس والى ذلك ذهب شيخنا
ابو عبد الله اخيرا الا انه يفصل بين ان يكون الحكم المعلل تركا وبين ان يكون فعلا فيقول
اذا كانت العله عله للترك حمل ما يشاركه في العله عليه في وجوب الترك واجب
وان لم يرد التعبد بالقياس واذا كانت العله عله للفعل حمل ما يشاركه في العله
عليه لا يجب ما لم يثبت القياس واحتج القايلون بالمذهب الاول بوجوه منها
ان العله الثابته بالنص لو لم يجب القياس عليها لكان النص عليها عبثا لا فايده فيه
لان الحكم اذا كان مقصورا عليها فثبوته قد علم بالنص واستغني به عن التعليل فالتعليل
لا فايده فيه الا اذا اريد حمل غيره عليه ومنها ان العقل قد اقتضى تعلق الاحكام بعللها
وانما لا يثبت الاحكام الشرعيه بالقياس لانا لا نعلم العله التي يتعلق بها الحكم

في الاصل ولا يسلب الشرع فيها من جهة الظنون فاذا ورد النص باثبات العلة فقد صارت
معلومة فالقياس عليها واجب ومنها ان الله تعالى لو علق حكما من الاحكام بشرط
لوجب ان يكون لوجوده تاثير في زيادة او نقصان فكذلك اذا علقه بالعلة فلا بد من ان
يكون لها تاثير ولا تاثير لها الا بان يقاس عليها ومنها انه لا فصل بين ان يرد التعبد
بان السكر محرم لانه حلو وبين ان يرد بان كل حلو محرم اذا كان القصد بالخطاب البيان
ومنها ان النص الوارد بالحكم معللا لو لم يصح ان يعلم منه حكم غيره مع مشاركته اياه
في الوارد بالحكم العلة الا بان يرد التعبد بالقياس لوجب ان يكون ما يقتضيه فحوى
اللفظ لا يعلم ايضا الا بالقياس وكان لا يعقل من النهي عن التافيف سائر وجوه الاضرار
كالضرب وما يجري مجراه الا من جهة القياس وهذا خلاف مذهبكم والذي يدل على صحة
المذهب الثاني انه قد ثبت ان الله تعالى انما تعبد بالاحكام الشرعية التي تعبد بها
لكونها الطافا للمكلفين وكون الفعل لطفا للمكلف في التكاليف العقلية وداعيا الى
ما كلف منها لا بد من ان يرجع الى صفة يختص بها وكون الفعل مختصا بصفة لاجلها
يكون داعيا للفاعل الى فعل آخر لا يوجب ان يكون انضمام ما شاركه في تلك الصفة
اليه داعيا ايضا الى مثل ذلك بل لا يمتنع لو جمع بينهما ان يخرجا من كونهما داعيين ويحصل
لهما حكم المفسدة دون المصلحة كما ان احدنا اذا دعاه صفة من صفات الفعل الى ان يفعله
ففعله لاجل صفة لم يجب ان يكون كلما يشاركه في تلك الصفة داعيا له الى فعله
حتى اذا فعل فعلا لصفة يختص بها يجب ان يفعل لا محالة كلما يشاركه في تلك الصفة
الا ترى انه اذا تصدق بدرهم معه لا رقبة ثوابا فان ذلك لا يوجب ان يتصدق بكل درهم
معه وما ذكرناه من انه لا يمتنع ان يكون فعلا من الافعال لطفا في فعل آخر وداعيا
اليه لكونه على صفة وما شاركه في تلك الصفة لا يجب ان يكون لطفا لو انضم اليه
بل لا يمتنع ان يصير مفسدة فانه معلوم من طريق العادة ويعرفه كل عاقل من نفسه
ومن يدبر امره كالولد ومن يجري مجراه الا ترى ان الانسان قد يعلم بالعادة من حال
ولده انه لو اعطاه دينارا او ثوبا لكان ذلك لطفا له فيما يريد منه الاشتغال به
من تعلم العلم او التصرف فيما يجري مجرى ذلك من ابواب الخير وانه ان زاد على ذلك حتى
يضم الى ذلك الدينار والثوب امثالهما لكان ذلك مفسدة له داعيا الى
الاشتغال باللهو والاضراب عما يريده منه وهكذا قد يعلم انه لو سامى امره
بضرب من الزهو او الخشونة لكان صلاحا له ولو زاد على ذلك لعاد مفسدة وعلى
هذه الطريقة قال الله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولهذا جعل
للعبادات التي تعبد بها مقادير معلومة لا زيادة عليها ولا نقصان منها كما جعله
تعالى صلوة الفجر ركعتين فقط وقد علمنا ان هذه الصلوة لو زيد عليها مثلها لكانت
مفسدة وهكذا سائر العبادات واذا ثبتت هذه الجملة فعلة الحكم التي يرد
بها النص اما ان تكون الصفة التي لكون الفعل عليها كان لطفا وداعيا الى غيره في
التكليف العقلي او تكون امارة لها تحمل عليها من الحكم فان كانت الصفة التي
لكون الفعل عليها كان لطفا فقد بينا ان ما شاركه فيها لا يجب ان يكون لطفا

اذا انضم اليه بل لا يمتنع ان يكون مفسدة واذا كان ذلك كذلك لم يجز ان يحكم بان ما شارك الحكم
الذي تناوله النص في تلك العلة يجب ان يكون مشاركا له في الحكم مخرجا بامر ان يكون الحاقه
الحاقه به مفسدة وان كانت امارة للحكم الذي يقاس عليها فكونها امارة لا يقتضي الا اذا
ورد التعبد بالقياس ان تعلم كونها امارة في حكم غير ذلك الحكم الذي تناوله النص عليه
بها الا بان يومر باستعمال القياس ومن لم يومر بذلك كانت الامارة مقصورة على حكم
الاصل الا ترى ان كونها مقصورة على حكم الاصل لو ثبت لكان انما يثبت من جهة
الظاهر بهذه الطريقة وهي انه ليس يتعلق حكم الاصل بها ولا ليس لها تاثير في غير
حكم الاصل وتعلقها به مقيد ان على الوجهين جميعا لا يجب ان يقاس على الحكم المنصوص
عليه غيره وان ورد معللا او يشاركه غيره في العلة ما لم يرد التعبد بالقياس فان
قال ما تنكرون من ان يكون تناول النص لعلة الحكم يومن من ان يكون الحكم المشارك له
في علته مفسدة قيل له اذا ثبت بما بيناه ان الصفة التي يكون الفعل لطفا لاجل
اختصاصه بها قد يحصل لفعل آخر ولا يكون انضمامه اليه لطفا للمكلف بل يجوز ان يكون
مفسدة كما يجوز ان يكون مصلحة فمجرد تعليل الحكم لا يعلم به ان ما يشاركه في العلة يجب
ان يكون مثله في الصلاح ومتى كونه لطفا بل يجوز ان يكون مفسدة فاذا كان كل واحد من
الامرين مجوزا حسنا في العقل لم يجب حمل غيره عليه الا بدليل فان قال اليس الواحد
منا اذا فعل فعلا لان له فيه نفعا ولا ضرر عليه منه بوجه من الوجوه فانه يفعل كلما يشاركه
في ذلك وهذا يفسد قولكم ان ما يدعو الفاعل الى فعل من الافعال لا يجب ان يدعوه الى كل فعل
يشاركه في الصفة التي لاجلها فعله قيل انما انكرنا ان يكون الفاعل اذا فعل فعلا لاختصاصه
بصفة من الصفات فانه لاجل فعله لم يجب ان يفعل كلما يشاركه في تلك الصفة وقد
دللنا على فساد ذلك ولم ننكر ان يفعل الفاعل بعلمين حيث دعاه الداعي اليهما والوجه
الذي لاجله يفعل الفاعل ما سالت عنه هو انه يصير ملجأ الى فعل ما يجري هذا المجرى فلذلك
يفعل كلما يعتقد ان له فيه نفعا ولا ضرر عليه منه فان قال فيجب ان لا يمتنع على الاصل الذي
ذكرتم ان يامر الله تعالى بفعل وينهى عن مثله قيل له لا يمتنع ذلك فان قال فهذا ينافي ما
نص عليه شيوخكم من ان الفعلين المثلين لا يجوز ان يامر الله تعالى باحدهما وينهى عن الاخر
لان احدهما اذا كان صلاحا للمكلف فمثله لا بد ان يكون صلاحا ايضا اذ ليس في
الفعلين المثلين اللذين يوجدان في وقت واحد ان يكون احدهما صلاحا والاخر
ليس بصلاح وما كان صلاحا فان الله تعالى لا يجوز ان ينهى عنه قيل له غرض
شيوخنا بما ذكروه ان الفعلين المثلين اذا وجدا على هذا الحد لم يجز ان يامر الله تعالى
احدهما بالامر به على سبيل التعيين وينهى عن الاخر بعينه فاما ان يامر بواحد منهما
لا بعينه وينهى عن الاخر الى بدل اذا كان الجمع بينهما يكون مفسدة للمكلف فذلك غير
ممتنع بل هو الواجب فان قال اذا قلتم ان العاقل اذا فعل فعلا من الافعال لصفة
لم يجب ان يفعل كلما يشاركه في تلك الصفة ومتى كف عن فعل لصفة

له فائدة يجب ان يكف عن كل ما يشاركه في تلك الصفة في ذلك الوقت ولا يصح مع كفه
عن واحدة الا ان يفعل ما يشاركه في تلك الصفة فما العلة في ذلك قيل له قد عرفنا الفرق بين
الامرين من احوال الفاعلين فيما بيننا ومقتضى دواعيهم فاما علة ذلك فان لم نعرفها لا يقدح
ذلك فيما عرفناه من اختلاف الدواعي فيما يتعلق بالفعل والكف وقد قال ابو هاشم انه لا
يمتنع ان يكون علة الفرق في هذا الباب ان في ضم الفعل الى الفعل مشقة علينا ولا يمتنع
ان يكون الداعي الى احد الفعلين لا يدعو الى الاخر لزيادة المشقة وليس هكذا الكف لان
الكف لا يحصل فيه من المشقة ما يحصل في الفعل فلا يمتنع ان يكون ما يدعوه الى الكف عن
فعل يدعوه الى الكف عن امثاله في ذلك الوقت وقد قيل ايضا في علة ذلك ان الايجاد
لا فعال يحصل فيه التضاد والجمع لا يمكن بين كل فعلين وليس هكذا الكف عن الا
فعال فان قال اذا جاز ان يقاس على حكم النص اذا ورد معللا متى لم يرد التعبد
بالقياس فلم لا يجوز ان لا يجب القياس عليه وان ورد التعبد به قيل له الفرق بين الامرين
واضح لان ورود التعبد بالقياس لا يجوز ان يكون الغرض به ووجه حسنه الا حمل الفرع
على حكم النص فلو جوزنا ان لا يحمل الفرع على حكم الاصل مع ورود التعبد به لكان التعبد
به عبثا وايضا فانا نعلم بورود التعبد بالقياس ان حكم الاصل قد شاركه حكم الفرع
في باب الصلاح فاما من ما [illegible] نحوه ومخالفته له في ذلك فاما ما ذهب اليه شيخنا
ابو عبد الله في ذلك التوقف في هذا الباب بين ان تكون العلة علة للفعل وبين ان تكون
علة للترك والكف فانه اعتمد في ذلك ما يطرد في العقول من اختلاف الدواعي في الفعل
والترك وان من ترك فعلا لكونه على صفة فانه لا بد ان يكون تاركا في تلك الحال لكل
ما يشاركه في تلك الصفة كما قد علمنا ان من كف عن سلوك طريق لان فيها سبعا
وليس هكذا الفعل لانه لا يمتنع ان يفعل فعلا لصفة له ولا يجب ان يفعل في تلك الحال
كل ما يشاركه في تلك الصفة كما قد علمنا ان العاقل قد يفعل فعلا لانه يشكر عليه ولا
يجب ان يفعل في تلك الحال كل ما يشكر عليه فاذا ثبتت هذه الجملة وكانت العلة التي
وردها النص صفة للفعل الذي كلف من تركه لكون تركه لطفا فيما هو لطف فيه
لم يصح ان يشاركه في تلك الصفة ما لا يدعو الى تركه في تلك الحال لما بيناه واذا لم يصح
هذا امتنع وجب ترك ما فيه هذه الصفة ووجب ترك جميع ما يشاركه والا فعال
فيها ولا يصح ورود التعبد بخلافه لان التعبد لا يصح ان يرد بما لا يمكن في الفعل فان قال
قائل هذا الاصل يوجب عليكم القول بان الله تعالى اذا نهى عن فعل فيجب ان ينهى عن جميع
امثاله وهذا يخالف الاجماع قيل الذي يجب ان يقوله على هذا الاصل ان الله تعالى
اذا نهى عن فعل لصفة فيجب ان ينهى في تلك الحال عن كل ما له تلك الصفة وورود
الاجماع بما يخالف هذا التفصيل لا يعرف وقد علمنا انه لا يجوز ان يرد بخلافه لان الاجماع
لا يجوز ان يرد بخلاف ما دل عليه العقل ولو ورد لكان مجمعا على انه لا يمتنع ان
ينهى الله تعالى عن فعل لصفة له ولا ينهى عما يشاركه فيها في وقت او اوقات وقد
ونحن انما نوجب ذلك في وقت واحد ولا نمنع منه في وقتين وعلى هذا الاصل بنا شيخنا
رحمه الله الفصل بين ان تكون العلة علة للترك وبين ان تكون
علة للايجاب فقال اذا كانت العلة علة للترك وعلم

المكلف الاشتراك فيها واعوز انتفاء ذلك فيعلم ان النص لو ورد بتحريم العسل لانه حلو
لوجب مع ورود التعبد بالقياس تحريم كل ما يعلم ان فيه الحلاوة لان لا تخصيص
هذه العلة ولو فصل كل العسل لان فيه الحلاوة لجاز تخصيص هذه العلة ومن شيوخنا من يقول
ان ما ذكره شيخنا ابو عبد الله من الفصل بين ان تكون العلة علة في الترك توجب الفعل في
وجوب القياس عليها وان لم يرد التعبد بالقياس وبين ان يكون علة في الفعل فانه لا يقاس
عليها ما لم يرد التعبد بالقياس انما يجب في الفعل الذي يكون وجه كونه داعيا الى الفعل هو كونه
لطفا فاما اذا كان وجه كونه داعيا ليس هو وجه كونه لطفا فان ذلك لا يجب وهذا لا يمتنع
لانا قد علمنا ان كون الصلوة ناهية عن الفحشاء والمنكر هو وجه كونها لطفا وليس هذا هو
الداعي الى فعلها وكذلك لا يمتنع ان يكون وجه اللطف في ترك شرب الخمر ان شربها يدعو الى
الفساد والعداوة والبغضاء ولا يجب ان يكون هذا الوجه هو الداعي الى ترك شربها واذا
جاز ان يكون الوجه الذي هو داع الى ترك الفعل غير وجه كونه لطفا فيما هو لطف فيه لم يمتنع
ان يتعبد بتركه لصفة له ولا يتعبد بترك ما يشاركه في تلك الصفة وحينئذ يعلم ان التي بينهما
في النهي يوثر في وجه اللطف وليس هكذا اذا كان وجه اللطف والداعي الى ترك الفعل واحدا
لان ما يدعو الى ترك احد الفعلين لصفة فيه يدعو الى الاخر اذا كان مشاركا له فيها مثال
ذلك انه اذا كان يكون شرب الخمر موديا للفساد وداعيا له الى تركه فانه يترك لا
محاله شرب كل ما يؤدي الى الفساد ولا يصح ان يتعبد بترك احدهما دون الاخر وليس هكذا
اذا كان كون شربها موديا للمعاصي ان يكون تركه لطفا في امر اخر اذا ابتداه المطرب لا يمتنع
ان يكون ضم ما يشاركه في هذه الصفة اليه اذا ابتداه المطرب ولا يمتنع ان يكلف ترك
شرب الخمر لكون ذلك موديا ولا يكلف في تلك الحال ترك ما يشاركه فيها في ذلك حين
يعلم الله تعالى ان الجمع بين التكليفين يوثر في وجه اللطف فان قيل علمه بان شرب الخمر
يورث الفساد يدعوه الى تركه واذا تركه لهذه العلة وجب ان يترك في تلك الحال
كلما يشاركه في تلك العلة فالجواب انه من اين ان علمه بان شربها يورث الفساد
يدعوه الى تركه واذا جاز ان يعلم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولا يجب ان يكون ذلك
داعيا الى فعلها لم يمتنع ان يعلم ايضا حال شرب الخمر ما ذكرناه ولا يجب ان يكون ذلك
داعيا له الى تركه فقد بين ان ما ذكره شيخنا ابو عبد الله انما يمكن ان يعتبر في علة التحريم
اذا كان وجه كون الفعل لطفا هو كونه داعيا اليه و الجواب عن الوجه الاول ان ما
ذكروه انما كان يجب لو لم يكن لتعليل الحكم وجه الا تعدية علته فاما اذا امكن ان يكون لذلك
فائدة سواه لم يجب ما قالوه ولا يمتنع ان يكون فائدة ذلك ان يعلم المكلف ان صلاحه في
ذلك الفعل يتعلق بتلك الصفة دون غيرها فان قيل اي فائدة في ذلك اذا لم يمكن الغرض
ان يحمل عليه غيره قيل له لا يمتنع ان يكون العلم بذلك صلاحا له وان لم يجب عليه ان
يقيس عليها كما يصح ان يكون النص على كون الصلوة واجبة لانها تنهى عن الفحشاء والمنكر
مفيدا وان لم يجب القياس على ذلك والجواب عن الثاني ان العلل انما يجب
تعليق الاحكام بها في العقل من حيث كانت موجبة لها على التحقيق فاما العلل الشرعية

فالجري مجراها لانها غير موجبة وانما هي امارة للحكم وكونها امارة يفتقر الى دليل شرعي
ولا دليل في ذلك الا ورود التعبد بالقياس والجواب عن الثالث ان تأثير الشرط
هو تعلق الحكم به في الموضع الذي ثبت كونه شرطا فيه فكذلك العلة يجب ان يكون
تأثيرها تعلق الحكم بها فيما ثبت كونه علة فيه وقد بينا ان كونها علة للحكم على حد ما علم
بنا وله النص بما بينا وله لا يعلم ما لم يرد التعبد بالقياس ومتى لم يرد التعبد به فليس
تأثيرها اكثر من ان يعلم ان الحكم في الاصل متعلق بها دون غيرها وهكذا يقتضي حكم الشرط
وقولهم ان الشرط لا بد ان يكون له تأثير في زيادة او نقصان غير مسلم على الاطلاق لانه انما
يكون له تأثير في ذلك اذا دل الدليل عليه فاما مجرده فانما يفيد تأثيره في الحكم في الموضع الذي
علق به فقط فلا فصل بينه وبين العلة في ذلك ولذلك نقول ان مثل الشرط لا يجب ان
يكون شرطا ما لم يدل عليه الدليل الا ترى ان الدخلة الاولى الى الدار اذا كانت شرطا في
الطلاق لم يجب ان يكون الدخلة الثانية مثله وعند هذا الالزام ارتكب المغربي من
اصحاب الظاهر ان الطلاق يتكرر بتكرر الشرط الا ان سبق اجماع الفقهاء على خلافه يبطل
قوله والجواب عن الرابع ان الخطاب لو ورد بتحريم السكر لانه حلو وكان المقصود
به البيان لما كان فيه انه يجب ان يكون بيانا لوجوب حمل غير المنصوص على المنصوص عليه
دون ان يكون بيانا لتعلق الحكم في المنصوص عليه لكونه حلوا فقط والجواب عن
الخامس ان ما يعلم بفحوى الكلام فانه معلوم بنفس اللفظ واللفظ هو الذي يقتضيه
وليس هكذا اذا ورد النص بحكم من الاحكام معللا لان حكم غيره لا يعلم بنفس اللفظ
فحمله على ما يعلم بفحوى اللفظ لا يصح ه **مسألة** ذهب بعض البصريين وهو موسى
بن عمران الى ان العالم قد يبلغ في العلم رتبة يجوز له عندها ان يحكم ويفتي بما شاء من غير رجوع
الى شيء من ادلة الشرع بان يكون معلوما من حاله انه لا يختار الا الحق ولا يحكم الا بالصواب ويقول
انه اذا ثبت الحكم من طريق الدليل كان افضل له وان لم يرجع الى ذلك جاز وذهب
وذهب ايضا الى ان النبي صلى الله عليه وآله كان له ان يسن ما شاء من تحليل
او تحريم من قبل نفسه دون ان يرجع الى وحي او شيء من ادلة الشرع وقد قال ابو علي في كتاب
الاجتهاد ان للانبياء عليهم السلام ان يحرموا ويحللوا من قبل انفسهم واحتج في ذلك
بقوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه ثم رجع عن
هذا وذكر في مسائل الاجتهاد ان الانبياء عليهم السلام لا يجوز ان يحرموا ويحللوا الا من طريق
الوحي ه وحكي عن الشافعي ما يجري مجرى التوقف في هذه المسألة اعني ان النبي صلى الله عليه
كان له ان يسن من قبل نفسه لانه ذكر في الرسالة ان الله تعالى لما من به على نبيه من
رسالته وانطق به لسانه من حكمته جعل له ان ما لم يرد به الكتاب فقال الحكم بين الناس
بما اراك الله ثم قال في قوله اراك الله يحتمل ما نزل به الوحي ويحتمل ما الهمك التوفيق
والذي ذهب اليه عامة العلماء ان العالم لا يجوز له ان يفتي ويحكم الا بان يرجع الى بعض
ادلة الشرع ويثبت ذلك من جهته واجمع ما سنه النبي صلى الله عليه وآله من تحليل

او تحريم فانما سنه عن وحي او دليل وهو مذهب ابي هاشم ومذهب ابي علي اخيرا اعني فيما
سنه رسول الله صلى الله عليه وآله والى ذلك ذهب شيخنا ابو عبد الله واحتج
وذهب الى المذهب الاول بوجوه منها انه لا فصل بين ان يتعبد الله تعالى المكلف بالفعل
بان يأمره به بعينه وبين ان يتعبده بان يفعل ما يختاره اذا علم من حاله انه لا يختار الا ما هو صلاح
ولطف ويعرف ذلك بالدليل ومنها انه اذا جاز ان يتعبد المكلف بما يقتضيه غالب ظنه
حيث يعلم ان صلاحه يتعلق بما يؤديه غالب الظن اليه فكذلك لا يمتنع ان يتعبد بفعل ما
يختاره من حيث يعلم انه لا يختار الا الصلاح ومنها انه اذا جاز للعامي ان يكون مخيرا في الاخذ
باي شيء من اقاويل العلماء شاء جاز ان يكون العالم مخيرا فيما يجري هذا المجرى وهو ان يختار لنفسه ما
شاء اولى ه ومنها انه اذا جاز ان يكون الانسان مخيرا فيما شاء من الكفارات الثلث بان يكون
صلاحه متعلقا بما يختاره جاز ذلك في سائر العبادات والاحكام واحتج في ان
النبي صلى الله عليه وآله كان متعبدا بان يسن ما شاء من تحليل وتحريم بوجوه منها ان
اضافة السنة الله على الحقيقة يوجب ان يكون هذا المثبت لها من قبل نفسه
كما ان اضافة ما في الكتاب الى الله تعالى يوجب ان يكون هو ما فيه ثابتا من قبله وبوحي
منه ومنها ان العباس لما قال الا الاذخر يا رسول الله حين بين رسول الله صلى الله عليه
وآله تحريم مكة قال لا يعضد شجرها قال صلى الله عليه وآله عند ذلك الا الاذخر فاستثناه
عند استثناء العباس من غير انتظار الوحي فعلم ان اباحة ذلك انما كان من قبله ومنها
انه صلى الله عليه وآله لما قيل له عندما فرض الحج العامنا هذا ذلك يا رسول الله
او لكل عام فقال لا ولو قلت نعم لوجب ه ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم عفوت
لكم عن صدقة الخيل والرقيق فاخبر بان اسقاط الزكوة عن هذين الصنفين هو من قبله ه
ومنها قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لفرضت السواك عند كل طهور
فدل ظاهر هذا الخبر على ان له ان يفرض ومنها ما يظاهر في الاخبار ان الله تعالى انما
انزل على موسى عليه السلام في التورية عشرة ابواب وسائر ما فيها من الاحكام انما
اثبتها موسى عليه السلام في التورية عشر ابواب والذي يدل على فساد المذهب الاول
وصحة ما ذهبت اليه انه قد ثبت ان الله تعالى انما يتعبد بالاحكام الشرعية لما فيها
ومصالح المكلفين وان كون الفعل مصلحة لا بد ان يرجع الى صفة يختص بها ولا بد من ان يبين تعالى
للمكلف الفعل الذي يوجبه عليه وصفته على جملة او تفصيل لانه ان لم يبين وجه وجوبه
على جملة او تفصيل لم يحسن من المكلف فعله ولم يتمكن من تحريه ولا يصح ان يكون وجه وجوبه
علمه وتعلق مصلحته به اختياره له لانه قد يختار الفساد كما يختار الصلاح وهذا المعنى
والقول ان الله تعالى يجوز ان يتعبده بان يفعل ما يختاره ويقول له احكم بما شئت فانك
لا تحكم الا بالصواب ولا تختار الا الصلاح كالقول ان يتعبده بان يخبر عما يكون في
المستقبل كيف شاء بان يقول اخبر بما شئت مما يحدث في المستقبل لانك لا تخبر
الا بالصدق ولا تختار سواه فان قال قائل لم لا يجوز ان يتعبد بذلك ويكون تعريف
الله تعالى اياه انه لا يختار الا الخير الصلاح يجري مجرى امره اياه بالفعل

المعنى ذلك الله على انه صلاح له من طريق النص وغيره من الادلة فاما ما ذكرتم من الخبر فانا
نجوزه ايضا اذا كان جاريا هذا المجرى قيل له اذا ثبت ان المكلف لا يصح ان يكون اختياره
موقوفا على ما يكون صلاحا له في الدين دون ما يكون فسادا فيه من دون دليل يدعو
اليه ويميز به احد الفعلين من الآخر لم يحسن من الله تعالى ان يتعبده باتباع اختياره في
هذا الباب كما انه لما لم يصح اذا لم يصح منه ان يكون صادقا في جميع ما يخبر به عما يقع ويحدث
في مستقبل الاوقات حتى يعرف الغيوب ان يكون خبره صدقا في جميعها لم يجز ان يتعبده
بان يخبر عما يختار عنه بما يختاره مما يحدث في المستقبل وهذا يفسد قولكم
ان القديم تعالى يعلم منه انه لا يختار الا الصلاح اذ لا يجوز ان يكون ذلك معلوما مع تعذره
في نفسه فاما قولكم انا نلتزم هذا في الخبر فانكم انما تلتزمون هذا فيما يجري مجرى الخبر
عن الاحكام والسنن والعبادات وليس هذا هو الذي الزمناكم وانما الزمناكم
ان يخبر عما يجري مجرى الغيوب مما يحدث في المستقبل ويتصرف فيه الناس في بيوتهم
وما ياكلونه ويدخرونه وهذا لا يلتزمه مسلم لانه يؤدي الى القدح في اعلام الانبياء عليهم السلام
اذ الاخبار بما يجري هذا المجرى من اظهر المعجزات وابينها فان قال ما الذي علمتم ان الانسان لا يصح ان يختار
ما يجري هذا المجرى على طريقة واحدة قيل له علمنا ذلك مثل ما علمنا انه لا يصح ان يخبر بالصدق
في جميع ما يحدث من الامور التي ذكرناها من غير دليل فان قال لم قلتم ان ذلك اذا لم يصح في الخبر لم
يصح في الفعل قيل له لان الخبر فعل ايضا فمتى صح ايضا ان يكون اختياره موقوفا على
الصلاح فيما يفعله عبادة صح ايضا ان يكون اختياره موقوفا على الصدق فيما يفعله خبرا اذ
لا علة يمكن ان يتعلق بها في تجويز ذلك في الفعل الا كون اختياره موقوفا على الصلاح وهذه
العلة قائمة في الخبر ايضا من الوجه الذي بيناه وهو ان يكون اختياره موقوفا على الصلاح
وهذه العلة كونه صدقا فان قال ان الصدق انما يكون عندكم في اليسير من الخبر ان يتفق كونه
صدقا فاما ان اخبر به المخبر لا عن علم فلا يجوز مثل ذلك في اليسير من الفعل وان لم يجز
في الكثير قيل له ذلك وان كان جائزا في اليسير من الخبر وان اخبار المخبر بذلك اليسير
يقبح ايضا من حيث لا يامن كونه كذبا فلا يحسن من القديم ان يتعبده بذلك فكذلك اليسير
من الفعل الحسن من المكلف الاقدام عليه من غير دليل لانه لا يامن كونه مفسدة ولا يحسن
من القديم تعالى ان يتعبده بذلك لانه يكون تعبدا بالقبيح واليسير والكثير متفقان في
قبح التعبد بهما على الوجه الذي ذهب اليه المخالف وان كان التعبد بالكثير يقبح لوجهين
والتعبد باليسير يقبح لوجه واحد فان قال اذا جاز ان يكون المعلوم من حال الانبياء
عليهم السلام انهم لا يختارون الكبائر والمعاصي المنفرة وان يكون المعلوم من الملائكة عليهم
السلام انهم لا يختارون شيئا من المعاصي فلم لا يجوز ان يكون المعلوم من حال بعض
المكلفين ان جميع ما يختاره يكون صلاحا له في الدين قيل له انه فعل في السؤال
الا انا لم ننكر ان يكون المعلوم من حال بعض المكلفين انه لا يختار الا الصلاح في الدين
والطاعة لله وانما انكرنا ان يختار ذلك من غير ان يبين له ما هو صلاح وطاعة ويمكن
من العلم بذلك والفرق بينه وبين ما يخالفه من

المفسدة والمعصية وكيف يلزم على هذا ما ذكرته من حكم الانبياء والملائكة عليهم السلام وهم
يتمكنون من العلم بما يتعبدوا بتركه من هذه المعاصي فيما امروا به من الطاعات من طريق الادلة ويدل
ايضا على فساد هذا المذهب انه لو جاز ان يتعبد الله تعالى المكلف بما لا يمكنه من العلم به من طريق الادلة
بان يقول له افعل ما شئت فانك لا تختار الا الحق والصواب لجاز ان يتعبده بتصديق الانبياء وتكذيب
المتنبي من غير اعلام ينصبها للانبياء عليهم السلام ويمكنه من العلم بالفرق بين النبي والمتنبي بان ينظر فيهما ويقول
له صدق من شئت وكذب من شئت فانك لا تصدق الا من كان صادقا ولا تكذب الا من كان كاذبا
وهذا يوجب الاستغناء عن المعجزات ويؤدي الى فساد الادلة ويدل على فساده ايضا انه لو صح من
المكلف ان لا يختار على طريقة واحدة الا ما هو صلاح له في الدين من غير ان يكون متمكنا من العلم بذلك لصح من
القادر ان لا يختار على طريقة واحدة الا الفعل المحكم المتسق من غير ان يكون عالما بذلك او يجد ما
لفعل العرض فيه وهذا يؤدي الى ان لا يدل الفعل المحكم المتسق على كون فاعله عالما وفي ذلك نقض
الادلة وفساد الاصول ويؤدي ايضا الى ان يحسن تكليف من لا علم له بالفعل المحكم المتسق من
العجمي بنقط المصاحف على جهة الصواب وما جرى مجرى ذلك ويدل على فساده ايضا انه
لو جاز ان يتعبد العالم بما يجري هذا المجرى لجاز ايضا تعبد العامي بمثله لوجود العلة التي اعتمدها
المخالف فيه وهو ان يكون المعلوم من حاله انه لا يختار الا الحق ولا يفعل الا ما هو صلاح له في الدين فاذا
كان هذا باطلا بالاجماع وكان ذلك المذهب يؤدي اليه وجب ان يكون باطلا وهذه الادلة التي
ذكرناها تدل ايضا على فساد القول بان الانبياء عليهم السلام يجوز ان يتعبدوا باختيار ما يشاؤوا
من التحليل والتحريم من قبل انفسهم لا عن وحي ودليل والجواب عن اول ما احتج به المخالف فيما جوزه
من حكم العالم في هذا الباب ان المكلف اذا دل على ما يتعبد به من جهة النص او غيره من الادلة فقد
تعبد بما يأتيه بفعله ويحسن اقدامه عليه وهذا يقتضي حسن التعبد والتكليف وليس
هكذا ما ذهب اليه المخالف لانا قد بينا ان اختيار الصلاح على طريقة واحدة من دون الرجوع الى
الدليل لا يصح من المكلف وانه متى اقدم على الفعل من غير دليل يعلم به كونه صلاحا على جملة
او تفصيل فانه يكون مقدما على ما لا يامن كونه قبيحا وذلك يقتضي قبح التكليف وبين الفصلين
الامرين انه اذا لم يحسن ان يؤمر بالاخبار عما يحدث ويقع في المستقبل ليس شيئا من غير دليل
يرجع اليه وان كان يحسن ان يتعبد بالاخبار عما ينصب له دليل يتمكن به من الاخبار عما يخبر به على
وجه يكون خبره صدقا او ينص له على ذلك فكذلك لا يحسن ان يؤمر بفعل لا يامن كونه مفسدة
وان كان يحسن ان يتعبد بذلك بان يمكن من العلم بكونه صلاحا من طريق النص وغيره من الادلة
والجواب عن الثاني انه انما حسن تعبدك بما يؤدي اليه غالب الظن لاقترانه بامارة صحيحة
يتمكن بها من الفصل بين ما هو صلاح له في الدين وبين ما هو فساد فيه ويحسن منه عند ذلك
الاقدام والكف على ما يقتضيه الدليل وليس كذا هذا لان ما يدعو الى الفعل يدعو الى اختياره
والاختيار يتبع الفعل في الحسن والقبح ولهذا اذا كان الفعل حسنا كان اختياره حسنا ومتى
كان قبيحا كان اختياره قبيحا وهذا يفسد ما ذهب اليه المخالف من اعتبار حسن الفعل
بالاختيار لانه يؤدي الى ان يكون كل واحد منهما علة في حسن الآخر وذلك يجري مجرى التنافي وهذه
صورة ما جوزه المخالف لانه لم يعتبر في حسن التعبد والتكليف الا اختيار المكلف

وقد بينا ان اختياره ليس موقوف على الصلاح دون الفساد فانه قد يختار احد الامرين كما يختار
الاخر واذا لم يصح ان يتميز له الحسن من القبيح والمصلحة من المفسدة باختياره لصح حصول الاختيار
منهما متفقا لم يحسن ان يكون التكليف تابعا لاختياره وتكليف الفعل من طريق الاجتهاد يخالف ذلك
لان الامارة التي تعبدنا باعتبارها والعمل على ما توجبه غالب الظن الحاصل عندها تتميز
بذلك عندنا الحسن من القبيح وكذلك الجواب عن الزامهم العمل بخبر الواحد ه والجواب
عن الثالث ان العامي انما تعبد بالرجوع الى من يختار قوله من العلماء لدليل نصب له وعلم من
دين رسول الله صلى الله عليه واله وعلم من دين المسلمين ان الواجب عليه في الحادثة التي تحدث
له ان يرجع في حكمها الى العلماء فهو اذن لم يتعبد بمجرد اختياره والجواب عن الرابع ان ما
ذكره انما يلزم على قول من يذهب الى ان الواجب في الكفارات الثلاثة واحدة لا بعينها وان
الوجوب يتعين بفعله ما يختاره منها وان صلاحه يتبع ذلك فاما على قولنا ان الثلاث واجبة
على التخيير وان المكلف قد نص له على ان صلاحه متعلق بكل واحدة منها على الانفراد فله ان
يختار منها ما شاء فالالزام ساقط والجواب عن اول ما احتج به من امر النبي عليه السلام
ان ما ذكره لا دليل فيه على ما ذهب اليه لان السنة اذا كانت انما عرفت من جهته وبلسانه
وبادائه عن الله تعالى لم يمتنع ان تضاف اليه كما يضاف القول الى المعبر وان كان انما اخذه عن
الدليل الذي نصبه الله تعالى بل ما اتى به صلى الله عليه واله وسلم عن الله تعالى مع اختصاص
الوحي به اولى بذلك والجواب عن الثاني ان ما ذكره انما كان يصح لو ثبت ان كلام النبي صلى
الله عليه واله لم يكن مشتملا على استثناء الاذخر وانه لم يرد استثناءه وانما استثناه لقول
العباس وليس الامر كذلك لان عندنا انه صلى الله عليه واله اراد استثناءه وكان في
الوحي متناولا لذلك وانما صادف ذلك قول العباس فتوهم هؤلاء ان الخطاب لو لم
يكن مشتملا على الاستثناء وكان الاذخر مرادا به وانما اباحه بعد النهي لقول العباس لكان
ذلك نسخا قبل وقت الفعل وقد دل الدليل على فساده من حيث يؤدي الى البداء على ما
بيناه فيما تقدم وايضا فانه لا يمتنع ان يكون الخطاب مشروطا من طريق الوحي باستثناء ذلك عند
قول العباس لتعلق المصلحة به وهذا يبين فساد اعتماد المخالف على هذا الخبر وانه لا دليل
فيه على ما ذهب اليه ه والجواب عن الثالث ان ما اورده لا يتناول موضع الخلاف لانه لا
خلاف في انه صلى الله عليه واله لو قال نعم لوجب وانما الخلاف في انه من اي وجه كان يقول
ذلك من جهة الوحي ام من قبل نفسه والخبر لا يفيد هذا المعنى فيعتقد بانه صلى الله عليه لو
قال نعم لكان يجب ذلك لانه كان لا يقول الا عن وحي ه والجواب عن الرابع ان الله تعالى اذا اوحى
اليه بان يعفو عن الصدقة في هذين الصنفين جاز ان يقول عفوت لكم عن ذلك ولا يدل ما هو على
ان العفو لم يكن عن امر الله تعالى يبين ذلك انه صلى الله عليه واله لو قال عفوت لكم عن امر الله
لكان الكلام سديدا فكذلك الاخر والجواب عن الخامس مثل ما بيناه فيما تقدم والاخبار
لا ان المراد به ان كتبه اوجبه عن امر الله تعالى اذ لا يمتنع ان يكون الله تعالى قد اعلمه ان
فرض علمهم مع المشقة المخصوصة مفسدة ولولاها لكان الصلاح في ان يفرض

ذلك من جهة والجواب عن السادس انه ليس فيما روي من ان موسى عليه السلام اثبت تلك
الاحكام دلالة على انه اثبتها من قبل نفسه لا عن وحي اذ يمتنع وصفه بانه اثبتها وان كان انما
اثبتها من طريق الوحي والجواب عما اعتمده ابو علي فيما ذهب اليه اولا من قوله تعالى كل
الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه انه لا يمتنع ان يوصف اسرائيل بانه
حرم شيئا على نفسه وان كان المقتضي لذلك التحريم الوحي والله تعالى اذا اتى زمانا وله التحريم
من قبل الله تعالى فعلا لله تعالى تعلق باختياره وقد يكون ذلك على وجوه منها ان يحرم فعلا على
نفسه من طريق النذر ومنها ان يحرمه من طريق اليمين ومنها ان يحرمه من طريق الاجتهاد
وكل ذلك يرجع التحريم فيه الى الشرع وان كان لاختياره مدخل فيه فيصح ان ينسب التحريم
اليه ه **مسألة** اختلف اهل العلم في معنى الاصل الذي يقاس عليه الفرع ويثبت
به حكمه ه فمنهم من قال انه الحكم الذي يرد به النص كتحريم التفاضل في البر ونحو ذلك وهو قول اكثر
الفقهاء ومنهم من يقول ان الاصل هو المحكوم فيه وهو البر والذي يختاره شيوخنا ان
الاصل هو النص الذي يثبت به الحكم مثل الخبر الوارد بتحريم التفاضل في البر ه واحتج
من ذهب الى القول الاول بوجوه منها ان من حق الاصل ان يشاركه الفرع في الشبه الذي
يجمعهما وهذا لا يتاتى في الخبر ه ومنها ان من حق الاصل ان يكون معللا وهذا انما يتاتى في حكم
النص لا في النص لان النص لا يصح تعليله ومنها ان من حق الفرع ان يكون متشبها بالاصل في
الحكم وهذا لا يصح في الخبر لان الفرع لا يجوز ان يكون متشبها به والذي يدل على صحة ما اختاره
شيوخنا ان المراد بالاصل في القياس الشرعي هو الامر الذي يؤدي النظر فيه الى العلم بحكم الفرع ومتى
ركنه لحكم النص في كونه مراد الله تعالى كان الحكم الثابت بالنص مرادا له لا ان ما يتعلق الفرع
به هذا التعلق ويمكن الوصول الى حكمه من جهته وبالنظر فيه يوصف بانه اصل
له وما لا يتعلق به هذا التعلق من الاصول فانه لا يوصف بانه اصل له وان وصف بانه اصل
لغيره واذا ثبت ان المراد بالاصل ما ذكرناه وقد علمنا ان القايس لحكم الارز على حكم البر في تحريم
التفاضل انما يمكنه ان يستفيد الحكم في الارز لمكان الخبر ونظره فيه وانه لو لم ينظر فيه لما امكنه
ان يعلم تحريم التفاضل في الارز الا ترى انه لا بد من ان يتامل ما تناوله الخبر من تحريم التفاضل في البر
انه متعلق بالاسم فقط او بصفة عليها البر فاذا علم ان التحريم انما تعلق بالصفة دون الاسم وان
الاسم انما ذكر ليكون طريقا الى العلم بصفة المسمى وعلم ورود التعبد بالقياس امكنه ان يعرف
الحكم في الارز بان يحمله على حكم البر الثابت بالخبر للشبه الذي يجمعهما وهو الكيل والاتحاد
في الجنس واذا كان الذي يختص بامكان استفادة حكم الفرع منه واثباته لاجله والنظر فيه
هو الخبر وجب ان يحكم بانه الاصل دون غيره الا ترى ان مراد الله تعالى انما يعرف بالخطاب
لا بالحكم وهذه الطريقة مستمرة ايضا في معنى الاصل في القياس العقلي الا ترى انا نقول
ان الحوادث التي هي تصرفنا اصل للعلم بكون سائر المحدثات التي هي الاجسام وما يجري
مجراها من الاعراض محتاجة الى المحدث الذي هو القديم تعالى لما كنا انما نعلم الحكم الذي هو

حاجتها الى المحدث بالنظر في الحوادث التي يقع منافي الشاهد فاذا علمنا حاجتها الى المحدث
من حيث كانت محدثة علمنا مشاركة تلك المحدثات لها في الحاجة الى المحدث من حيث شاركتها
في المعنى المقتضي للحاجة الى المحدث وهو الحدوث فان قال قائل لو كان الاصل الذي اعتبر في القياس
العقلي مشبهاً لما جعلتموه اصلاً في القياس الشرعي لوجب متى علم ورود النص بالحكم والعلة
التي يتعلق الحكم بها ان يمكنه ان يعلم مشاركة الفرع له في الحكم اذا علم الشبه الذي يجمعهما وان
لا يحتاج الى العلم بورود التعبد بالقياس كما انه اذا عرف الاصل في القياس العقلي وعلة الحكم
ومشاركة الفرع اياه فيها فانه يعلم حصول الحكم في الفرع ولا يحتاج الى استئناف نظر في ان من
سبيل الفرع ان يكون مقيساً على الاصل قيل له ما ذكرته من الفصل بين القياس العقلي والشرعي
لا يقدح فيما جمعنا به بينهما من ان الاصل في القياس العقلي لما كان الامر الذي عنده يعلم
حكم الفرع بالنظر فيه وجب ان يكون الاصل في القياس الشرعي مثله والفصل بين القياسين
من الوجه الذي ذكرته لا يمنع مما قلناه وانما حصل هذا الفصل بينهما لان القياس العقلي يستند
الى علل موجبة للاحكام على التحقيق فمتى علم بالنظر في الاصل تعلق الحكم بعلته وجب القطع على ان
كل ما شاركه في تلك العلة يجب ان يكون مشاركاً له في الحكم لان ما اوجب للغير حكماً او حالاً
لامر يرجع الى ذاته لا يجوز ان يوجد في موضع فلا يوجب ذلك كما لا يجوز ان يكون ايجابه لما يوجبه
مختصاً بوقت دون وقت وهذا يغني عن استئناف النظر في ان من حق الفرع ان يقاس على الاصل
وليس هكذا القياس الشرعي لان العلل الشرعية ليست موجبة للاحكام على التحقيق وانما
جعلت امارات لها وانما يصح ان يعلم كونها امارة للحكم لا عند ورود التعبد بالقياس لانا
نجوز ان يكون الصفة التي هي علة حكم الاصل مقصورة عليه يتعلق المصلحة في ذلك الحكم بعينه بها
دون سائر ما يشاركه في الحكم لاختلاف المصلحة فيهما وانما نعلم اتفاق الغرض في باب المصلحة
بالسمع وهو ورود التعبد بالقياس وقد شرحنا الكلام في هذه المسألة واوضحناه فيما
تقدم وهذا يسقط ما سأل عنه السائل فان قال فهلا قلتم ان ثبوت الحكم في الفرع
يمكن ان يعلم بالنظر في حكم الخبر الذي هو تحريم التفاضل في البر لانا اذا علمنا حصول التحريم
فيه وما يتعلق به من العلة ومشاركة الارز اياه فيها امكننا ان نعلم حكم الارز في تحريم
التفاضل قيل له ان كنت تريد بحكم البر اعتقاد تحريمه او تجنب العقد المشتمل على
التفاضل فيه فذلك مما لا يصح ان يعتبر لانه فعل المكلف لو عصى في ذلك ولم يفعله لما انتقض
انتفاؤه في صحة استعمال القياس في اثبات حكم الفرع وان اردت به حكم الله تعالى فيه فانه انما
انما يثبت بالخبر وهو الطريق اليه ولولاه لما علم ثبوته فاذا كان هذا الحكم يفتقر الى الخبر كافتقار
الفرع حينئذ اليه في الحكم بان الخبر هو اصل لهما جميعاً لا سيما وقد بينا ان كون حكم الفرع مراداً
لا يصح ان يعلم الا بالخطاب دون الحكم فان قال لا يمتنع ان يكون حكم الخبر هو اصل للفرع وان

كما وجب ان يستند الى الخبر ولولاه لما ثبت كما ان عندكم ان العلم بكون القادر قادراً هو الاصل
للعلم بكونه حياً وان كان كونه حياً هو الذي يصحح كونه قادراً ولولاه لما صح ان يكون قادراً قيل
له انما صح ان يقول ذلك في العلم بكونه قادراً وكونه قادراً حياً وان لا نعتبر في ترتيب العلمين
ترتيب الصفتين لان العلم بكونه قادراً يصح ان يحصل من دون حصول العلم بكونه حياً وان
لم يصح ان يكون قادراً الا وهو حي وليس هكذا ما قلناه في الخبر لانه لا سبيل الى العلم بحكم
الفرع الا بعد العلم بالخبر ومتى لم ننظر فيه لم يحصل العلم بحكم الفرع فان قال الخبر وان لم
نستغن عنه في العلم بحكم الفرع فان حكم النص غير مستغنى عنه ايضاً لان التعليل انما يتناوله
دون الخبر قيل لسنا ننكر هذا وليس يجب ان يكون كل ما لا بد منه في معرفة حكم الفرع
لا بد اصلاً وانما المعتبر في هذا الباب بما يستفاد العلم به من النظر فيه فاذا كان الخبر
هو الذي يعلم حكم الفرع بالنظر فيه ولولاه لما صح ان يعلم ذلك كما لا يصح ان يعلم الحكم
في البر الا به وجب ان يكون الخبر هو الاصل فان قال اذا كان الفرع يفتقر اليهما
جميعاً فلم صار الخبر بان يكون اصلاً له اولى من الحكم الذي يتعلق بالبر قيل له لما بيناه
من انه لولا الخبر لما علم الحكم في البر فاذا كان ثبوت الحكم فيه يستند الى الخبر كما
ان حكم الفرع يعلم بالنظر فيه وجب ان يكون هو بكونه اصلاً اولى ويبين صحة هذا انه
اذا وجد الخبر صح ان يعلم حكم الفرع وان لم يوجد البر ولو لم يوجد الخبر لما صح ان يعلم ذلك
فان قال هذا مسلم ولكن حكم البر لا بد من اعتباره وجداً ولم يوجد لان التعليل انما يتناول
ذلك دون الخبر واثبات الحكم في الفرع يفتقر الى التعليل فلهذا جعلت حكم البر
اصلاً له قيل له اذا سلمت ان العلم بحكم الفرع لا يثبت الا بالنظر في الخبر وانه
مستفاد من جهته ولم ننكر كونه اصلاً
~~للقياس لان الفرع يجمع البر وحكمه من كونه~~
مراداً من هذا الوجه واحببت ان تعبر عن حكمه الذي يتناوله التعليل بانه اصل لم
يمتنع ذلك وانما غرضنا بما ذكرناه ان نبين ان الخبر لا بد من ان يكون اصلاً للقياس وان
الفرع يعلم انه حكمه في كونه مراداً لله تعالى مستفاد من جهته واذا صح ما بيناه لم يمتنع
ان يعبر عن الحكم ايضاً بانه اصل ويراد به ان التعليل يتناوله كما قد يعبر عن نفس البر
بانه اصل ويراد به ان العلة التي هي الكيل او الاكل صفة له فان قال لو كان الخبر هو الاصل
لقياس الارز على البر لما صح ان يعلم الفرع من دونه ولا يصح الا كونه اصلاً ابداً وليس هكذا خبر تحريم
التفاضل في البر لان النص لو ورد بتحريم التفاضل في الارز دون البر لصح ذلك ولم يكن خبر البر
اصلاً وكان خبر الارز هو الاصل وحكم البر مقيساً عليه وهذا يبين فساد تشبيهكم
للاصل في القياس الشرعي بالاصل في القياس العقلي قيل له انا جمعنا بينهما من
حيث بينا ان خبر البر اذا كان ورد التعبد في الشرع ان حكم الارز فيه يستفاد بالخبر
وبالنظر فيه يتوصل الى العلم به وجب ان يجري ذلك مجرى الاصل في القياس العقلي

لانه انما يوصف بذلك من حيث كان حكم الفرع يعلم بالنظر فيه والفرق بينهما في طريقة الشرع يجوز علينا
التغير بحسب المصلحة وطريقة العقل لا يجوز ذلك فيها لا المنع واجتماعهما في الوجه الذي منه تحصنا بينهما على
ان الطريقة العقلية تشبهها بطريقة القياس الشرعي في هذا الباب الا ترى ان العلم بكون القديم تعالى قادرا
اصل للعلم بكونه حيا والعلم بكونه حيا فرع عليه اذا كان طريق العلم بذلك الاستدلال فلو قدرنا ان العلم
بالقديم تعالى وصفاته ضروري لما كان احد العلمين اصلا للآخر فاذا لم نقسم هذا في طريقة العقل فهو في
طريقة الشرع اولى ان يصح فان قال قائل فما قولكم في الفرع اذا كان مردود الى الاجماع والاجماع لا بد من ان يكون
حاصلا عن دليل وان لم يكن ذلك الدليل معلوما لنا فهل تقولون ان اصل هذا الفرع هو الاجماع ودليله
الذي استند اليه فان قلتم انه الاجماع لم يصح ذلك على ما اعتبرتم لان الاجماع مفتقر الى ذلك الدليل كما ان حكم
الخبر مفتقر اليه فان قلتم ان الاصل هو دليله فكيف يكون ذلك اصلا للقياس وهو لا نعرفه ولا نقف
عليه بعينه وهذا المنع من تمكنه حمل الفرع عليه في مسألة قد اجاب شيوخنا عن هذا بان الاصل
على التحصيل هو الدليل الذي حصل عنه الاجماع وقول السائل انه لا يصح كونه اصلا من حيث لا نعلمه
القياس فانه لا يلزم لانه معلوم للقايس على الجملة وانما لا نعلمه على التفصيل الا ترى انه يعلم ان الاجماع
لم يحصل الا عن دليل من ادلة الشرع ووحي او تنزيل او ما يجري مجرى ذلك فاذا علم هذا امكنه ان ينظر فيه وان
يستفيد حكم الفرع منه وكونه غير عالم به على التفصيل لا يمنع القياس لانه اذا علم الحكم الثابت
بالاجماع المستند الى ذلك اصلا امكنه تعليله كما امكنه تعليل الحكم الثابت بالنص ولا يبعد
عندي ان يجاب عن هذا السؤال بان ما يحصل في هذا الموضع هو الاجماع لانه دليل معلوم كالنص والحكم
يثبت به كما يثبت بالنص فلا يمتنع ان يكون جاريا مجراه في كونه اصلا وان كان ماخوذا عن دليل
لا سيما اذا كان ذلك الدليل غير معلوم لنا على التفصيل فانه بمنزلة ... لا يخرجه من ان يكون
دليلا على الحكم الثابت به كما ان نص الرسول صلى الله عليه وآله على الحكم يكون دليلا عليه وان كنا
نعلم انه لا بد من ان يكون مستندا الى دليل آخر وهو الوحي لا سيما اذا بين صلى الله عليه السلام الشرع شيئا
من الشرائع من طريق الاجتهاد فان قال قائل فما قولكم في الفرع اذا امكن ان يعلم حكمه بطريقين
مثل ان يكون الحكم الذي يعلل فرد ذلك الى ثابتا بنصين هل تقولون ان كل واحد منهما اصل
له او ان احدهما هو الاصل فان قلتم ان كل واحد منهما هو اصل له فكيف يصح ذلك مع علمنا
باستغناء الفرع باحدهما عن الآخر لان العلم بحكم الفرع يصح حصوله اذا نظر في احدهما وان لم ينظر في الآخر
وان قلتم ان احدهما هو الاصل لم يصح ذلك لان حكم احدهما فيما يقتضي كونه اصلا مثل حكم الآخر قيل
له اذا كان الامر كما وصفته كان كل واحد من النصين يكون اصلا له وقوله انا بالنظر في احدهما
نستغني عن النظر في الآخر لا يمنع من كون كل واحد منهما اصلا لانه انما كان اصلا من حيث امكن ان
يعلم حكم الامر بالنظر فيه لا من حيث وقع فيه النظر فالاستغناء بالنظر في احدهما عن الآخر
لا يخرجه من ان يكون له رتبة الاصل كما ان الحكم اذا كان عليه دليلان فالاستغناء بالنظر
في احدهما عن الآخر لا يمنع من كون كل واحد منهما دليلا عليه وهذا الذي يسألون عنه له شبيه
من العقليات لان العلم بكون القديم تعالى عالما اصل للعلم بكونه حيا وكذلك العلم بكونه قادرا

ويكون مريدا والعلم بكونه حيا فرع لهذه العلوم وكل واحد منها اصل له واما الذي يدل على
فساد قول من ذهب الى ان الاصل هو المحكوم فيه الذي هو البر ان الاصل لا بد من وجوده والبر لو لم
يوجد لصح القياس اذا علم الخبر. وايضا فان الاصل لو كان هو البر لوجب ان يكون الفرع هو الارز
ولو كان ذلك كذلك لكان العلم بالفرع والاصل هو المشاهدة لان من يقول بذلك انما جعله اصلا
من حيث يفتقر الحكم الذي هو العقد اليه وذلك يعلم من حالهما ضرورة فكان يجب اذا علم تعلق
الحكم بهما على هذا الحد ان يعلم كون احدهما اصلا وكون الآخر فرعا فلا يقع الخلاف في ان الارز
للبر من حيث كان مكيلا او ماكولا او مقتاتا بل الحكم يكون فرعا له من حيث كان اثبات الحكم
فيه لا يصح الا باعتباره فقط لان طريقة المشاهدة لا يجوز وقوع الخلاف فيه فان قال البر وان
لم يوجد فلا بد من تقدير وجوده ليصح التعليل قيل له لم نسلك هذا وانما قلنا ان ما يفتقر الفرع
الى وجوده ولا يصح حصول العلم به من دون وجوده هو الاصل دون ما يستغني عن وجوده وان
كان لا بد من اعتبار حكمه على التحقيق او التقدير وقد بينا انه ليس كلما يفتقر اليه اثبات حكم الفرع
الى معرفته يجب ان يكون اصلا له اذ لا يمتنع ان يكون الاصل الذي هو المنظور فيه يفتقر الى امر
آخر ليصح ان يكون النظر فيه موديا الى حكم الفرع فيجري ذلك مجرى الشرط في هذا الباب
والجواب عن الوجه الاول الذي يتعلق به مخالفونا ان ما ذكروه يوجب ان يكون الاصل
هو البر دون حكم النص لان الشبه الذي هو العلة انما حصل فيه لا في حكمه الذي هو
التحريم وهذا لا يذهب اليه اكثرهم وقد دللنا على فساد قول من يذهب اليه
والصحيح على الطريقة التي بيناها في معنى الاصل ان يقال ان الفرع يجب ان يكون مشاركا
لحكم له اصل في الشبه الذي يجمعهما او فيما يوجد فيه حكم الاصل لان الشبه ربما كان وصفا
لحكم الاصل وربما كان وصفا لما يوجد فيه حكم الاصل وهو المحكوم فيه الذي هو البر لا الاصل
الذي هو النص فما قالوه من ان الاصل والفرع يجب ان يكونا مشتركين في شبه يجمعهما
غير مسلم واذا اطلق ذلك وجب ان يكون المراد به حكم النص او المحكوم فيه والجواب
عن الثاني ان كون الحكم هو المعلل لا يمنع من كون الخبر اصلا للدليل الذي بيناه وقد بينا
ان الاحتياج الى تعليل الحكم الثابت بالخبر في كون النظر فيه موديا الى العلم بحكم الفرع
لا يؤثر في كون الخبر اصلا والجواب عن الثالث ان الصحيح في الفرع ان يقال ان حكمه
يجب ان يكون مثل حكم الاصل لا مثل الاصل فان استعمل على غير هذا الوجه كان
توسعا وهذا يسقط تعلقهم بما تعلقوا به والله اعلم مسألة اختلف
اهل العلم في المعنى الذي يعتبر في الاصل ويحمل الفرع عليه فيحكم فيه بحكمه لمشاركته
اياه وذلك فمنهم من يعتبر في هذا الباب العلة ويقول ان العلة هي الصفة التي لاجلها الدالة
على ان الحكم يتعلق بها في الاصل ويعلم ان تعلقه بغيرها لا يصح وهذه طريقة من يذهب

الى ان الحق في واحد معين من اقاويل القايسين دون ما خالفه ومنهم من يعتبر الشبه في
ذلك ثم يختلفون فمنهم من يقول ان الفرع اذا رد الى الاصل لشبه يجمعهما وحكم فيه بما يقتضيه
ذلك الشبه من حكم الاصل كان ذلك قياسا صحيحا ولا يشترط في ذلك ثبوت تعلق الحكم
في الاصل بذلك الشبه عن دليل او امارة ويقول يكفي ان يحصل الظن بان الحكم متعلق به وهذه
طريقة كثير من متصوري الاصول من الفقهاء ولهذا يعتبرون في صحة العلة ان تجري في معلولاتها
وان لا يدفعها اصل ولا يعارضها علة ومنهم من يذهب الى انه لا بد ان يكون ثبوت تعلق الحكم
بالشبه مستندا الى دليل ومن الفقهاء من لا يراعي في الشبه بين الاصل والفرع اكثر من ان
يعلم اشتراكهما في بعض الاحكام فيجعل ذلك امارة في رد احدهما الى الاخر في حكم اخر لا يفارقه فيها في
الصورة ويحكم بثبوت ذلك الحكم في الفرع وان لم يكن هناك شبه يجمعهما والصحيح عندنا
ان المعنى الذي يعتبر في حمل الفرع على الاصل هو الشبه الذي يجمعهما اذا دلت الدلالة عليه صح
او اقتضت الامارة المؤدية الى غالب الظن ان حكم الاصل به يتعلق وقد يسمى هذا المعنى
علة كما يسمى شبها الا انه لا يجوز وصفه بانه علة الا بعد ثبوت تعلق الحكم به حتى ان
القايس لا يسميه علة تقتضي حكما معللا به وذلك لا يثبت الا بعد القياس اذا كانت العلة
مستنبطة فاما وصفه بانه شبه فلا يسوغ قبل القياس الا ترى انا نعلم الشبه بين الارز
والبر في كون كل واحد منهما مكيلا او ماكولا او في الجنس قبل قياس احدهما على الاخر وان كان اذا
قد ثبت بانه الشبه الموجب للحكم في الفرع لم يصح اضافة ذلك الا بعد القياس وهذا الشبه
يختلف فربما كان طريق العلم به العادات ولا يكون للشرع مدخل فيه وربما كان طريقه العرف
او اللغة وربما كان طريقه الشرع فالاول كالشبه المعتبر في الارز والبر لان العلم بكون كل
واحد منهما مكيلا او ماكولا او في الجنس لا مدخل للشرع فيه لان العلم بالجنس في
الشرع كالعلم به قبله والعلم بكون ذلك مكيلا انما يعتمد ان التبايع فيه يحصل بالكيل في
طريق العادة والثاني نحو الالفاظ التي يعتبر عند القايس في حمل الفروع عليها لغة او
عرفا كالزنا في باب الحدود وما يجري مجرى ذلك مما يوجب الكفارات والثالث مثل الاحكام
الشرعية من تحليل وتحريم وعبادات وعقود وما يجري مجراها والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه
انه اذا ثبت ورود التعبد بالقياس وبتعليل الاحكام الثابتة بالنصوص وجب ما لم يمنع
من ذلك مانع فيجب ان اثبات الاحكام الشرعية بما يجري مجرى التبخيت والحدس فاسد وجب ان
يكون ما يجري على الفرع من حكم الاصل انما يعتبر فيه الشبه الذي ثبت تعلق حكم الاصل به
عن دليل موجب للعلم او امارة صحيحة مؤدية الى غالب الظن من حيث ثبت ان الامارة تجري
مجرى الادلة في هذا الباب فقد بان بهذه الجملة ان المعنى الذي يعتبر في حمل الفرع على الاصل يجب
ان يكون الشبه المخصوص الذي ذكرناه دون غيره فان قال قايل اذا اعتبر هذا الشبه
فهل لو لا الحكم في الفرع يتبع الشبه فقط او يتبع الاشبه قيل له الحكم على التحقيق
انما يتبع الاشبه دون الشبه لانا قد علمنا ان الفرع والاصل

قد يجمعهما ضروب من الشبه واذا اعتبر في اثبات الحكم ما تقتضيه شبه مخصوص دون غيره
وجب ان يكون المقتضي لذلك هو كون الفرع اشبه بالاصل في الوصف الذي يقتضي ذلك
الحكم من اوصاف اخر عند المجتهد والمراد بذلك قيام الدلالة على ان اعتباره في الفرع اولى
من حكم اخر وان لم يجز كل واحد من المجتهدين ان يكون الاشبه عند من يخالفه غير الاشبه
عنده على طريقة من لا يذهب الى ان الحق في واحد من مذاهب القايسين وان عليه دليلا
وقد تعبد الكل بالرجوع اليه لان ما ذكرناه انما يصح على مذهب من لا يعين الحق من اقاويل
المجتهدين سواء ذهب الى ان كل مجتهد مصيب وان الحق هو ما يؤدي اجتهاده اليه
او ذهب الى ان الحق في واحد منها ولكنه غير معين ولم يكلف اصابته فان قال فعلى
هذا المذهب هل يجوز للمجتهد ان يكون ها هنا اشبه سوى ما يؤدي اجتهاد كل واحد
من المجتهدين اليه قيل له من يذهب منهم الى اثبات الاشبه عند الله في كل حكم من احكام
الفروع وان لم يكلف المجتهد اصابته فانه يجوز ذلك بل يلتبس في نفس الكلام في هذه المسئلة
في موضعها ان شاء الله فاما من ذهب الى ان المعنى المعتبر في الجمع بين الفرع والاصل هو
العلة التي يدل الدليل على تعلق حكم الاصل بها دون غيرها فانه انما بناه على مذهبه
في ان الحق في واحد معين من اقاويل القايسين وان ما سواه باطل فاذا ثبت بما نبينه من
بعد بطلان هذا المذهب فسد هذا الاعتبار واما من ذهب الى انه يعتبر الشبه الذي
يجمع الفرع والاصل ولا يشترط فيه ثبوت تعلق الحكم به عن دليل او امارة وانما يعتبر
مجرد الظن فانه فاسد لانه يؤدي الى اثبات الحكم من طريق التبخيت وما يجري مجراه وهذا
فاسد بالاجماع والظن اذا لم يحصل عن امارة صحيحة فانه لا حكم له فان قيل كيف يقصد هذا
المذهب وهو قولهم ان المعتبر في رد الفرع الى الاصل بشبه قد اقتضاه مجرد الظن والظن
لا يصح حصوله لانه يبني العاقل الا عن امارة واذا لم يجمع ذلك فكيف يصح اعتراضكم على من
يذهب الى ان الظن المجرد لا حكم له فالجواب ان الظن لا يصح حصوله الا عن بعض الامارات
صحيحة كانت الامارة او فاسدة على قول اكثر اصحابنا ومن يقول بهذا انا يعتبر الظن
دون التطرق في الادلة والامارات في ان ذلك الشبه مؤثر في الحكم او غير مؤثر فيه
فانه يجب ان يكون مراده بذلك انه يعتبر ادنى الامارات التي يحصل عندها الظن
ولا ينظر فيها نظر من يعتبر انها صحيحة او غير صحيحة الا ترى ان من يقول انا اعتبر في صحة
العلة كونها جارية في معلولاتها وان لا يدفعها اصل فقد اعتبر في ذلك ضربا من الامارة
وان لم يكن صحيحا فاما اعتراضنا على قولهم بان الظن المجرد لا حكم له فالغرض به انه اذا كان حاصلا
لا عن امارة صحيحة فانه لا حكم له لا انا نقصد بذلك ان الظن يحصل لا عن شيء من الامارات واما من
يعتبر في تشبيه الفرع بالاصل ان يكون التطرق في بعض الامارات تؤديه الى الظن بانه يجب ان يحكم له
بحكم الاصل وان لم يعتبر شبها يجمعهما فراعى صورة المسئلتين فقط كنحو طهارة وطهارة وما
يجري مجرى ذلك فانه فاسد لان اثبات الاحكام بالتطرق في الامارات من دون ردها الى الاصول
بشبه صحيح يجمع الفرع والاصل على الوجه الذي بيناه وطرده يصح في الفروع التي ليس لها اصول

معينة كجهة القبلة وقيم المتلفات وتقدير النفقات وجزاء الصيد وما يجري مجرى ذلك ولا

يستدل بالاصول على ما نبينه من بعد والذي يرد منها الى الاصل معنى لا للرد فيه من اعتبار ما لاجله

صار يرده اليه اولى من رده الى اصل اخر من الشبه الذي يسمى الامارة يتعلق الحكم به في الاصل لا الاقتصار

على اعتبار الصورة مع العلم بان الاحكام تختلف مع اتفاق الصورة يقتضي ان لا يكون رده الى ذلك الاصل

الذي يشبهه رده اليه حكما مخصوصا اولى من رده الى اصل يوجب رده اليه خلافه فلا بد من

اعتبار يقتضيه يجمعهما ليس ذلك ان رده الى اصل يوجب رده اليه من دون شبه يجري مجرى رده

الى الاصلين شيئا من غير دليل يقتضي ذلك ويؤدي الى ابطاله وعلى ذلك الاصل مما يجري مجرى

الشبه وهذا معلوم فساده وكما لا بد من اعتبار اصل مخصوص يكون الفرع برده اليه اولى من سائر

الاصول فكذلك لا بد من اعتبار شبه يكون رد الفرع به الى الاصل اولى من شبه اخر وهذا اساس

فسادما ذهب اليه من اعتبر في التشبيه بين الفرع والاصل ما حكيناه **فصل** ان قال قايل

اذا قلتم ان المعنى الذي يحمل به الفرع على الاصل ويجري عليه حكمه لمشاركته اياه في ذلك يسمى علة

ويسمى شبها فما معنى العلة وما معنى الشبه قيل له العلة في استعمال اهل اللغة عبارة عن

الامر الذي لاجله يقع الحكم على الشيء ويتجدد منه ما لم يكن حاصلا ولهذا يوصف المريض بانه عليل

ويستعمل هذه العبارة في الدواعي الى الافعال والصوارف عنها لما كان عندها يتجدد من الافعال ما لم

يكن يقع ما كان يصح وقوعه فيقول اللغوي لغيره لا بد علة تأخرت عني وما العلة في انك قصدت

حاجة فلان ولم تقصد حاجتي ويقال اصابه علة علا السعر قلة الشيء وعلة رخصه كثرته فقد بان

ان هذه العبارة مستعملة عند اهل اللغة فيما لاجله يقع حكم الشيء فاما المتكلمون والفقهاء

فانهم لما عرفوا من طريق الدلالة ان ها هنا امورا مؤثرة في الاحكام العقلية والشرعية ومقتضية

لها استعملوا هذه اللفظة فيها تشبيها لها بطريقة اهل اللغة في استعمالها فالعلة العقلية

عند شيوخنا المتكلمين المعنى الذي يوجب حالا او حكما للغير ونحن في ذلك على التحصيل كالعلم

الذي يوجب كون العالم عالما والقدرة التي يوجب كونه قادرا والحركة التي يوجب كونه متحركا

ولها احكام مخصوصة لا بد من حصولها عنها ان يحصل الحكم عند حصولها ولا يكون منفصلا عنها

ولا يصح وجودها مع انتفائه ولا تقدمها عليه ومنها ان لا يكون ايجابها له موقوفا على معنى

اخر تقارنها او شرط وان كان يصح دخول الشرط في وجودها ومنها ان لا يكون ايجابها له مخصصا بعض

دون بعض ووقت دون وقت ولهذه الجملة يقول ان علينا ليس يصح ان يوجب حكما واحداه فان

قال قايل ان في المتكلمين من يذهب الى ان العلة يجوز تقدمها على الحكم وان اسباب الافعال

هي علل لها وان كان فيها ما يصح تقدمه قيل له لم يقل ان ما ذكرناه في معنى العلة مذهب جميع

المتكلمين فيكون ما اوردته قدحا في قولنا وانما قلنا انه اختيار شيوخنا ومن خالفهم في ذلك

فلا يخلو من ان يكون مخالفا في المعنى او في العبارة وان خالف في المعنى ما نكر ان يكون

ها هنا معنى يوجب الحكم او الحال للغير ومن جعله ان لا يتقدمه وان لا يكون الحكم منفصلا

عنه فيحسن ذلك من طريق الدليل ويدل على ان وجود القدرة من غير ان يكون الحي قادرا بها

فيستحيل من حيث يؤدي الى الصفة التي تقتضيها الذات بشرط الوجود وهي تعلق القدرة

بمقدورها وايجابها كون الغير قادرا لا يصح ان لا يحصل مع حصول الوجود وهذا يبطل القول بانها

مقتضية لها بشرط الوجود ويؤدي ايضا ان لا يكون بينها وبين ما ليس بقدرة كالسواد

وغير فصل في تلك الحال ولا يعترض هذا قولنا ان القدرة اذا صح وجودها وان لم يصح الفعل بها في حال

الوجود وانما يصح في الثاني ولا يؤدي ذلك الى ان لا يكون بينها وبين ما ليس بقدرة فصل لان ذلك ان صح

وجودها وان كان القادر انما يصير قادرا بها في الثاني لا ان يصح الفعل بها في الحال لا يؤدي الى الوجود المتنع

مع يوجب الصفة التي تقتضيها الذات ويتفصل بها ما ليس بقدرة من حيث صح الفعل الاول منه

لكون القادر قادرا وليس هكذا اذا جوزنا وجودها من غير ان يقدر بها قادر فاما صحة الفعل بها

في الثاني فهي حكم يتعلق القدرة به لانها لا تكون قدرة على الفعل الا على هذا الحد ولو كانت مقارنة

له لما صح ان يكون قدرة عليه واذا سلم ما ذهبنا اليه في هذا الباب من طريق المعنى لم نمنع من الخلاف

في العبارة وهو استعمالهم هذه العبارة فيما يصح تقدمه على ما يوصف بانه موجب له كالاسباب

والذي يحتاج الى بيانه وهذا الموضع هو ان اصحابنا الاولين واصطلاحهم والمحققين في ذلك لا ان السبب لما

اشبه بطريقة اهل اللغة في استعمالهم لانهم انما استعملوا هذه العبارة في الامر الذي يتجدد الحكم

مقارنا له والسبب يصح وجوده من دون وجود المسبب فوصفه بانه علة له يقتضي الخروج

عن طريقة اهل اللغة فيما استعملوا هذه العبارة فيه والثاني انهم انما قصدوا باستعمال

هذه العبارة فيه ما اعتقدوا ان يتجدد الحكم يتعلق به وقد علمنا ان المسبب انما يتعلق على الحقيقة

بالفاعل القادر عليه دون السبب وان السبب جار مجرى الآلة للقادر منا فان قال قائل

نحن نعد فيه وصف ما لا يجري مجراها دعونا بانه علة قيل له لا نمنع استعمال هذه العبارة

في غير المعنى الذي ذكرناه توسعا لا

حقيقة وهذا انما نطلقه على

اصل الجوهر للعرض كونه متحيزا فهذا ضرب من التوسع كقولنا ان علة

فاما حقيقة العلة العقلية فهي ما قدمنا ذكره فان قال الشيخ من قولكم ان السواد

علة لكون الاسود اسود قيل له لسنا نقول ذلك ولا يصح عندنا ان يقال ان السواد علة

للاسود لان المستفاد بوصفنا للاسود بانه اسود هو ان فيه سوادا فلو قلنا ان علة كونه اسود

هو وجود السواد لكان الحاصل من هذا القول ان وجود السواد علة في وجود السواد وهذا لا

يصح وانما يقول اصحابنا ان السواد علة لاجراء الوصف على الاسود بانه اسود لانه لولا وجود

السواد فيه لما جرى عليه هذا الوصف فان قال فالسواد ليس لا وجود

لا يجوز ان يكون بهذا الوصف فكيف يكون علة له قيل له انما كان يصح ما سألت عنه لو قلنا ان

وصف السواد بانه علة لوصف الاسود بانه اسود مستعمل على الحقيقة وان كونها علة فيه

ذلك يجري مجرى العلل العقلية فاما اذا وصفناه بانه علة على طريق التوسع وسلكنا فيه

طريقة اهل اللغة واجريناها مجرى العلل اللغوية التي بيناها فانه فيها في استعمال اهل اللغة

فالسؤال عنه لازم واما العلة الشرعية فانها عبارة في اصطلاح الفقهاء عن الصفة التي يتعلق

الحكم الشرعي الثابت بالنص وما يجري مجراهما بها او بانتفائها فيه سواء كان الحكم اثباتا او نفيا

واسقاطا وسواء كان طريق ثبوت تعلقه بها العلم الحاصل عن دليل او غالب الظن الحاصل

عن امارة على قول اكثر القايسين وعلى قول بعضهم يجب ان يكون طريق ثبوت ذلك العلم

دون الظن فان قال ما المراد بقولكم ان الحكم يتعلق بها وقد علمنا ان الحكم الذي هو فعل

المكلف والجاري مجرى فعله من اقدام او تجنب لا تأثير للصفة فيه لان ذلك لو لم يقع لكان ثبت

الصفة التي هي علة الحكم مؤثرة فيه لان ارادة العقد المشتمل على التفاضل في الربا لما لم يخرج ذلك علة تحريم التفاضل فيه وان يكون مؤثرة في الحكم فمسالة المراد بالحكم الذي يتعلق بالعلة وتكون هي مؤثرة فيه ليس هو ما يرجع الى فعل المكلف وانما يرجع به الى اللزوم مما يلزم المكلف بحكم النص وما يجري مجراه هو الحكم الذي يتعلق به العلة سوا حصل الامساك او لم يحصل وهذا كما نقوله ان عقد النكاح علة في حكم الاستمتاع وليس المراد به وقوع الفعل وانما المراد به الاستباحة فان قال فما الذي يقع الفصل بين العلة العقلية والعلة الشرعية وفيما ذا يتفقان قيل له العقلية لما كانت مؤثرة في الحكم على طريق الايجاب اقتضت الشرائط التي ذكرناها وبينا ان من حقها ان يختص بها من استحاله وجود غير موجبة للحكم واستحالة كون ايجابها له موقوفا على شرط او معنى اخر فاستحالة وجودها مع انتفا الحكم في بعض الاعيان او بعض الاوقات لا يجوز وجودها مع انتفا هذه الشرائط بيناه وكونها مؤثرة في الحكم على طريق الايجاب الصادر عن صفة الذات والعلة الشرعية لا يختص بهذه الشرائط لانها لما كان تاثيرها في الحكم لا يقع على طريق الايجاب وانما وجب تاثيرها فيه لكونها لطفا للمكلف وداعيا الى اختيار افعال او صارت تاثيرها متعلقا بالاختيار وما طريقه الاختيار لا يمتنع ان يختلف حكمه في الاعيان والاوقات ويختلف حكم الدواعي في ذلك فلهذا لم يمتنع في العلة الشرعية ان تكون موجودة غير مؤثرة في الحكم ولم يجب ان يكون وجود الحكم تابعا لوجودها في جميع الاوقات وانما الوجه الذي يجب اتفاقهما فيه فهو ان العلة الشرعية لا بد من ان يكون لها من التعلق بالحكم الذي هي علة له ما ليس لغيره وان يكون لها من التاثير فيه ما ليس في غيره حتى يكون كونها علة له اولى من ان يكون علة لغيره وان كان ما لها من التعلق والتاثير لا يجري مجرى ما للعلة العقلية منهما ويجب ايضا اتفاقهما في ان الحكم يجب ان يتبع العلة الشرعية انما وجدت بعد تقرر الشريعة على ما تقرر عليه كما يجب ذلك في العلة العقلية على مذهب من يجوز تخصيصها وان كان يجب ان يتبعها اذا لم يمنع من ذلك مانع فان قال اذا علم ان العلة لا بد من كونها مؤثرة في الحكم فهل يقولون ان الحكم من حقه ان يتبعها في الاصل والفرع او في احدهما قيل له اذا كان المراد بقولنا ان الحكم يتبعها تاثيرها فيه وتعلقه بها فانا نقول ان الحكم يتبعها في الاصل والفرع واذا كان المراد بذلك بها ما يرجع الى طريقة العلم بالحكم والعلة وما به يتوصل المجتهد اليه فانا نقول ان العلة هي التي تتبع الحكم في الاصل والحكم لا يتبعها لانا انما نعلم ثبوت الحكم بالنص وما يجري مجراه اولا ثم نتوصل بذلك الى معرفة العلة واما حكم الفرع فانا نقول انه تابع للعلة لانا انما نعرف علة حكم الاصل اولا ثم نتوصل بذلك الى معرفة حكم الفرع فان قال فالمعلل بالعلة وهل هو المعلل والمعلول قيل له اما المعلل فهو حكم الاصل فقط دون حكم الفرع لان ذلك عبارة عن الحكم المعلوم الذي طلب علته فاثبت ما دل الدليل عليه وحكم بكونه علة له وحكم الفرع الثاني منه ذلك لانه انما يصح اثباته بعد العلم بالعلة فاما المعلول فانه

لا يمتنع ان يكون عبارة عن حكم الاصل والفرع على وجه وان يكون عبارة عن حكم الفرع على وجه اخر فالاول ان يكون المراد به ما يتعلق بالعلة لان حكمي الاصل والفرع جميعا متعلقان بالعلة والثاني ان يكون المراد به ما اثبت بعلة حكم الاصل لان هذا يختص بحكم الفرع وهذا كله طريقه الاصطلاح واما الشبه فانه في استعمال اهل اللغة عبارة عما اقتضى الاشتراك فيه فيشابه المشتبهين وتماثل المتماثلين ومن حق المشتبهين والمتماثلين ان يقوم احدهما مقام الاخر على الاطلاق وان كانا مشتبهين على التقييد وجب ان يقوم احدهما مقام الاخر في المعنى الذي يشتبهان فيه ويتماثلان فيه ولهذا لا يمتنع ان يقال على طريقة اللغة ان السواد مثل البياض في الوجود وان يقال ان السواد مثل السواد على الاطلاق واما على طريقة المتكلمين واصحابنا فالتشابه على الحقيقة عبارة عن اشتراك الذاتين في صفة الذات كالجوهرين والسوادين فاما الاشتراك فيما لا يرجع الى الذات فانه لا يقتضي التماثل والاشتباه على الحقيقة لا ما يتعدى الى الاشتراك في صفة الذات فانه يرجع اما الى التشابه في الذات سواء كقولنا ان السواد مثل الاسود لان المراد به ان السواد مثل السواد وقولنا ان زيدا مثل عمرو في شجاعته او صلاحه وما يجري مجرى ذلك لان المراد به ان طريقته في افعاله ومقصره فيه مثل طريقته واما ان يرجع الى التشابه في نفس الذات مثل قولنا ان السواد مثل البياض في الوجود لان المراد به ان وجوده كوجوده ولا يرجع في شي من ذلك الى التماثل الذاتي واما الذي يعتقد تماثلها على الحقيقة اشتراكهما فيما به يخالف كل واحد ما خالفه وهو صفة الذات فقد بان بهذه الجملة ان التماثل بين الشيئين على الحقيقة انما يحصل بالاشتراك في صفة الذات فهذا هو الشبه الذي نعتبره شيوخنا المتكلمون فان قال قائل هذا الذي ذكرتم يؤدي الى انكم قد اخرجتم استعمال لفظ التشابه والتماثل عن طريقة اهل اللغة لان المعنى الذي حققتموه في هذا الباب وذكرتم ان التماثل عبارة عنه مما لا يعرفه اهل اللغة قيل له ليس الامر كما قدرته لانا اذا عرفنا ان اهل اللغة قصدوا بوضع الاسم معنى واعتقدوا حصوله في موضع والموضع الذي اجروا الاسم عليه وعلمنا ان المعنى المقصود بالاسم انما يحصل في غير الموضع الذي اعتقدوه فيه خصصنا الموضع الذي قد علمنا حصول المعنى المقصود بالاسم فيه بان اجريناه عليه دون ما تواضعوا عليه ولا يكون بذلك خارجين عن طريقتهم في استعمال الاسم لانا فعلنا موضع اللغة الا ترى ان العرب لما استعملت اسم الالهية في الاصنام لانها اعتقدت فيها العبادة ولما علمنا ان هذا المعنى المقصود بالاسم عندهم لا يصح وجوده فيها سميناها الهة ولما علمنا ان هذا المعنى لا يصح الا في القديم تعالى استعملنا الاسم فيه دون الاصنام ولا نكون بذلك خارجين عن طريقة اللغة وكذلك اذا عرفنا انهم ارادوا بوضع التشبيه انهما مثلان ومتشابهان على الاطلاق ان ذات احدهما تقوم مقام ذات الاخر وتسد مسدها على الخصوص وعلمنا ان هذا الحكم لا يصح على الاطلاق الا في التشابه بعد ذلك وعلمنا ان هذا الحكم على الخصوص بحسب الجهات وحسب ما يبقى مع حصوله حكم الخلاف بينهما على الحصول لا بالوجه الذي ذكرناه وهو الاشتراك فيها في صفة الذات والوجه الذي نسلكه استعملنا هذا الاسم فيه حقيقة

ولم يكن بذلك خارجين عن طريقة اللغة بل حقيقة في موضوع اللغة بمقتضى ما بيناه كما بينا ذلك
في وصف الله تعالى بأنه اله دون الأصنام . وأما على طريقة الفقهاء فالشبه هو المعنى
الذي يحمل به الفرع على الأصل في حكمه إذا ثبت تعلق حكم الأصل به وقد بينا فيما تقدم أن في القايسين
من يعتبر شبهاً مخصوصاً ويخطئ من يعتبر خلافه وإن جعله معذوراً أو مأجوراً لما كلف . فإن قال
هلا ذكرتم مذهب من يقول من القايسين إن الشبه الذي يجمع به بين الفرع والأصل يجب أن يكون عليه
دليل يؤدي النظر فيه إلى العلم وأن الحق متعين فيه دون غيره قيل له إنما لم نذكر قولهم في هذا
الموضع لأنهم لا يستعملون لفظ الشبه فيما يجمع به بين الفرع والأصل وإنما يعبرون عنه
بالعلة وإنما يستعمل ذكر الشبه من يذهب إلى الاجتهاد ولا يعين الحق في أقاويل المجتهدين فهؤلاء
هم الذين يستعملون ذكر الأشباه في مسائل الاجتهاد دون القائلين بأن الحق في واحد معين
منها فإن قال قائل أليس يقول الفقهاء إن شبه هذا الفرع بهذا الأصل شبه صحيح وإن
شبهه بأصل آخر فاسد فعلم أن الشبه عندهم عبارة عن المعنى الذي يجمع به بين الفرع
والأصل في الحكم قيل له إنما أردنا بذلك أن الشبه المعتبر في باب القياس وفي إثبات الحكم
هو ما ذكرناه ولم نرد به أن لفظة الشبه لا يستعملونها في غير هذا المعنى على وجه من الوجوه
ولا إشكال في أن الشبه المستعمل في طريقة الفقهاء وغيرهم إنما هو عبارة عن شبه مخصوص
دون جميع الأشباه التي تجمع الفرع والأصل ألا ترى أنهم إذا أطلقوا القول بأن الأرز يشبه
بالبر في تحريم التفاضل لم يعقل من ذلك إلا شبه مخصوص دون سائر الأشباه التي يشتركان فيه
من كونهما موجودين جسمين ومطعومين وما يجري مجرى ذلك مما يكثر إحصاؤه على أنهم إنما
يقولون إن شبه هذا الفرع بالأصل فاسد في الشبه الذي يعتبره بعض القايسين في حمل
الفرع عليه وإن لم يكن ذلك صحيحاً عند غيره فقد بينا أن الشبه المستعمل في عرف الفقهاء
لا يخرج معناه عما ذكرناه وإذا ثبت ما بيناه من معنى العلة والشبه على عرف الفقهاء
واصطلاحهم ثبت أن المعنى الذي يجمع له بين الفرع والأصل في الحكم يسمى علة وشبهاً على
ما بيناه والله تعالى أعلم مسألة ذهب قوم من أصحاب الشافعي وغيرهم إلى أن جريان
العلة في معلولاتها من غير أن يدفعها أصل أو يقاومها علة أخرى يدل على صحتها
وعند شيوخنا المتكلمين ومحصلي الفقهاء أن ذلك لا يدل على صحة العلة وهو الذي ذهب
إليه شيخنا أبو عبد الله وحكاه عن أبي الحسن الكرخي واحتج القائلون بالمذهب
الأول بوجوه منها قول الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً قالوا
فنبه الله تعالى على أن ما لا تناقض فيه فسبيله أن يكون صحيحاً وأن يكون من عنده ومنها
أن قصور العلة عن جريانها في معلولاتها إذا كان يدل على فسادها فجريانها في
المعلولات يجب أن يدل على صحتها ومنها أن هذه العلة لو كانت فاسدة لدلت
الأصول على فسادها فإذا لم يكن في شيء من الأصول ما يدفعها ويدل على فسادها وجب أن
يحكم بأنها غير فاسدة وإذا لم تكن فاسدة وجب أن تكون صحيحة ومنها أنها لو لم تكن
صحيحة لقاومها ما يخالفها لأن الحق هو الذي لا يقاومه ما خالفه فأما الباطل
فلا يمتنع أن يقاومه ما خالفه ومنها أن ورود التعبد

بالقياس إذا كان يقتضي صحة القياس على كل أصل يمكن القياس عليه ما لم يمنع من ذلك مانع
فلذلك يجوز أن يجعل كل صفة للأصل علة ويقيس عليها إذا أمكن إجراؤها في المعلولات
ولا يلزم أن يخص بذلك صفة دون صفة كما لا يلزم أن يخص بالقياس على ما يقيس عليه أصلاً دون
أصل والذي يدل على أن ما ذهبوا إليه لا يقتضي صحة العلة أن إثبات الصفة علة هو
حكم من الأحكام ولا يجوز أن نثبت حكماً شرعياً ونقتصر في إثباته على أنا نجد مثله في نظائر
الموضع الذي أثبتناه فيه ولا شبهة في ذلك لأنه لا بد على صحته من حكم مثله في نظائره فكذلك
الصفة لا يجوز أن يعتمد في إثباتها علة على أنا نلحق الحكم بها أينما وجدت . وأيضاً
فإنه لا يجوز أن يكون دليل صحة الحكم ما يكون تعلقه به كتعلقه بخلافه الذي قد علم فساده
لأن ما يدل على صحة الشيء يجب أن يكون له من التعلق به ما لا يصح تعلقه بالفاسد وقد علمنا
أن هذه الطريقة يمكن حصولها في العلة الفاسدة كما يمكن في العلة الصحيحة وهذا يمنع من
كون ذلك أمارة ودلالة على صحة الصحيح منها وأيضاً فإن تعلق الحكم بالعلة أينما وجدت إنما
يصح بعد ثبوت كونها علة وقيام الدلالة على ذلك فكيف يصح أن يقال إن إجراءها في
المعلولات يدل على صحتها وجواز إجرائها في معلولاتها فرع العلم بصحتها وهذا يؤدي إلى
الاستدلال بالفرع على الأصل ويؤدي أيضاً إلى أن الحكمين اللذين أحدهما صحة العلة والآخر
صحة إجرائها في معلولاتها كل واحد منهما علة في صحة الآخر لأن إجراء العلة في معلولاتها لا يصح
بعد العلم بكونها علة فإذا كان جريها في معلولاتها علة صحتها كان كل واحد من الحكمين علة في
صحة الآخر وهذا محال فما يؤدي إليه يجب أن يكون فاسداً وأيضاً فإن الحاصل من قول من
يعتبر في صحة العلة جريها في معلولاتها أنه لو لم أحكم في موضع من المواضع بصحة شيء لدل
على صحته إذا حكمت به في موضع آخر ولو ما ادعيته في موضع يصح بما ادعيته في موضع
آخر وهذا ظاهر الفساد فإن قال قائل لسنا نقول إن جري العلة في معلولاتها يدل
بمجرده وانفراده على صحتها وإنما نقول إن جريها في المعلولات من غير أن يدفعها أصل
أو يقاومها علة أخرى يدل بمجموعها على صحتها قيل لهم ما دللنا به على فساد اعتبار جريها في
معلولاتها لا يصح فيما يذهب إليه قيل لهم إن ضم إلى جريها في معلولاتها لا يصح
من الوجهين الآخرين إذا كان يفسدها بمثل الوجه الأول في أنه لا يجوز أن يكون دالاً على
صحة العلة ثم لم يكن لضمها إليه تأثير في ذلك وقد علمنا أنه لا يجوز أن يعتبر في صحة العلة
انتفاء الأصول التي تدفعها كما لا يجوز أن يعتبر استمرارها في الأحكام لأن الشيء لا يجوز
أن يعلم صحته بأن لا يدفعه شيء من الأصول ألا ترى أن إثبات أصل زائد على الأصول الشرعية
المعروفة لا يدفعه شيء من الأصول ولا يدل ذلك على صحته فإن قال هذا مما يدفعه الأصول لأن
الأصول قد اقتضت فساد أصل شرعي لا يدل عليه شيء من الأدلة الشرعية قيل له
إن أردت بقولك هذا أنه لا دليل على صحته بأن الأصول تمنع منه فالعلة التي سبيلها ما ذكرناه
يجب أن يكون مما تدفعه الأصول من حيث لم يدل الدليل على صحتها فإن أردت بدفع
الأصول لها صحة السبب هذا المعنى ثم يسلم لك أن يقول إن هذه العلة لا تدفعها ...

من الاصول فان قال لو كانت هذه العلة فاسدة لدل شي من الاصول على فسادها فاذا لم يدفعها
شي من الاصول علمنا انها ليست بفاسدة واذا لم تكن فاسدة وجب كونها صحيحة قيل له كون
الاصول غير دافعة لها او دالة على فسادها لا يقتضي صحتها بل انما يعلم صحتها بدلالة مبتداة يدل على
ذلك لان انتفا طريق الفساد عن الشي لا يدل على صحته وانما يفيد المنع من القطع على فساده واذا لم يقطع
على فساد الشي لا يجب ان يقطع على صحته وانما الواجب في ذلك التوقف وتجويز كلا الامرين ويبين هذا
في الكلام انا نعلم ان الخبر الذي لا دليل يدل على كونه كذبا ولا اصل يدفع كونه صدقا لا يجوز ان يقطع بكونه
صدقا وانما يجب التوقف فيه من حيث لا دليل على كذبه وبهذا يبين فساد ما اعتبروه من الوجه الثاني
ايضا وهو ان كون الاصول غير دافعة لها يدل على صحتها فان قال اليس من اصلكم ان الشي اذا كان لا
يخلو من صفتين وعلم انتفا احدهما وجب ان يعلم حصول الاخرى فاذا ثبت هذا وجب متى علمنا ان
العلة غير فاسدة ان نعلم من حيث لا يدل شي من الاصول على فسادها ولو كانت فاسدة لكان على ذلك
دليل ان نعلم صحتها قيل له الاصل الذي حكيته عنا صحيح وما ركبته عليه فاسد لان ذلك
الاصل انما يقتضي انا متى علمنا ان الشي ليس بفاسد علمنا صحته وما اعتبرته من كون الاصول
غير دافعة للعلة ولا دالة على فسادها لا يعلم به انها غير فاسدة لما قد بيناه من ان انتفا
الدليل على فساد الشي انما يفيد المنع من القطع على فساده ولا يمنع من تجويز ذلك فيه وقولك انها
لو كانت فاسدة لكان على فسادها دليل فانه لا يصح ايضا لان ذلك انما يجب اذا تعبدنا بالعلم
بفساده فاما اذا كان الواجب علينا في الشي ان لا نقطع على كونه صحيحا ولا فاسدا الا بما يقتضي
القطع على صحته او فساده قطعنا عليه وان لم يدل دليل على احد الامرين توقفنا فيه فقد
فسد قولك ان انتفاء دلالة الاصول على فسادها يوجب القطع على انها غير فاسدة واذا لم
يثبت عندنا كونها غير فاسدة لم يثبت كونها صحيحة فان قال اذا كان ما لم يرد صحته العقل
المجرد فيما لم يمنع منه الحس وجب ان يقطع على صحته فكذلك ما يكون طريق معرفته الشرع اذا لم يمنع
الاصول الشرعية منه وجب ان يحكم بصحته قيل له ليس الامر كما توهمته لان ما طريقه العقل لا
يعلم صحته بان لا يمنع مجرد العقل منه والحس وانما يتوقف فيه ويجوز ذلك وخلافه الا ترى ان مجرد العقل
لا يمنع من تجويز قدم الاجسام ولهذا لا يعلم العاقل المشاهد للجسم قبل النظر في الدليل استحالة كونه
قديما بل يجوز كونه قديما كما يجوز كونه محدثا وانما يعلم حدوثه واستحالة القدم عليه بالنظر في الدليل
وعلى هذه الطريقة يجوز العقل في كل شخص قبل النظر في الدلالة ان يكون نبيا كما يجوز كونه غير نبي لان
العقل لا يدفع بمجرده كل واحد من الامرين لا يجوز اثبات كونه نبيا الا اذا قام الدليل على ذلك
وهكذا كون الشي محسوسا لان ما يجوز العقل كونه محسوسا لا يجوز القطع على انه مما يحس الا بعد
قيام الدلالة على ذلك فاما ما حصل محسوسا فانا انما نقطع على انه على الصفة التي بها ولة الحس
عليها لقيام الدلالة على ان المدرك من حق ادراكنا له المدرك على ما هو عليه فان قال اليس تقطعون على ان
الله تعالى لم يفرض صلاة سادسة بانه لو كان تعالى فرضها لكان على ذلك دليل فكذلك نقول ان هذه
العلة لو كانت فاسدة لكان على فسادها دليل قيل له هذا لا يلزم من وجهين احدهما انا
انما اعتبرنا في الصلاة السادسة ما ذكرته لعلمنا بانها لو كانت مفروضة
لكان الله تعالى نصب عليها دليلا يمكننا الوصول به
الى ذلك فاذا فقدناه وجب القطع

على انه تعالى لم يفرضها وكنا متعبدين بان لا نجوز كونها مفروضة وهذا لا يتاتى في العلة اذ
لم نتعبد ان كل علة لا يعلم صحتها فلا يعلق الحكم بها لاجل ذلك فانا متعبدون بالعلة بفسادها
وان يجوز كونها علة بل هكذا العلة كان في الشبه من يعلق الحكم بها اذا سبرناها فلم نجد دالا
يدل على صحتها نعلم حينئذ انا لم نتعبد بتعليق الحكم بها اذ لو تعبدنا بذلك لكان على صحتها دليل
فتكون هذه الطريقة دالة على فسادها كما ان فقد دلالة شرعية على وجوب صلاة سادسة
يكون طريقا للدلالة على سقوطها على الوجه الذي بيناه والثاني ان مثل هذا الاعتبار انما يصح
في النفي لا في الاثبات لانا نقطع بانتفا دليل وجوب الشي على نفي وجوبه فاما اثبات وجوبه
فلا يصح الا بدليل مبتدا وهذا يبين الفصل بين الموضعين وان في وجوب صلاة سادسة يصح
من حيث انتفت الدلالة على فسادها وان كان لا يكفي في اثبات الحكم انتفا الدليل على
فساده بل يحتاج في الاثبات الى دليل مبتدا فان قال لستم تقولون ان هذه العلة التي يذهب
اليها فاسدة فلم حكمتم بفسادها وقد سلمتم ما قلناه من ان شيئا من الاصول لا يدل على فسادها
قيل له لسنا نقول انا علمنا فاسدة وكيف نقول ذلك ونحن نجوز ان يدل عليها دليل وانما
نقول ان ما استشهدتم به على صحتها لا يدل على ذلك ولا يجوز ان يكون هذا الاستشهاد طريقا
للعلم بصحتها وهذا لا يمنع من ان ينظر فيها فان ثبت كونها علة ببعض الادلة حكمنا بصحتها
وان لم يثبت ذلك حكمنا بانها غير صحيحة من حيث علمنا ان صحتها تقتضي حصول الدليل على
ذلك والجواب عن اول ما احتج به مخالفونا ان التعلق بالاية التي ذكروها على موضع الخلاف
في نهاية البعد لان المراد بالاية هو القران فقط دون ما سواه لانه تعالى بين انه اذا كان مع كثرته
وكثرة ما فيه من الاقاصيص والاخبار عن الامور الماضية والمستقبلة والغيوب والاحكام
سليما من التناقض مع علمنا من طريق العادة ان الكلام الموضوع وما يصدر من كلام البشر
وانه من قبل الله تعالى فما سوى القران لا يجوز ان يكون مرادا بهذه الاية ليس بصحيح فلما نجد
علمنا من كثير من الاشيا الفاسدة قد يسلم من التناقض والجواب عن الثاني انه
فاسد من وجهين احدهما انهم ارادوا بقولهم ان قصور العلة عن التعدي في معلولها لا يدل
على فسادها تخصيص العلة فانه غير مسلم عند كثير من مخالفيهم وان ارادوا به كونها غير
متعدية الى الفروع ففي ذلك خلاف ايضا فاستدلاله يكون على صحة فسادها لان اكثر
من يخالفنا في هذه المسالة لا سيما اصحاب الشافعي منهم فانه يذهب الى القول بصحة
العلة التي لا تتعدى الى الفرع فقد بان بهذه الجملة انهم بنوا استدلالهم على الدعوى المجردة والثاني
انا لو سلمنا ان قصور العلة يدل على فسادها لكان حرمها لا يجب ان يدل على صحتها لان
ما اوجب فساد الشي لا يدل على صحته وهذا القياس انهم لم يعتمدوا فيما احتجوا به الا على
دعوى فاسدة والجواب عن الثالث ما بيناه من ان انتفا طريق فساد الشي
لا يدل على صحته وقولهم انها لو كانت فاسدة لكان في الاصول ما يدفعها لا يصح
اذ يكفي في المنع من تعليق الحكم بها ان لا تشهد الاصول بصحتها ولا يدل دليل

على كونها علة فاما كون ما اصولنا فعالها ودالا على فسادها فذلك مستغنى عنه
والجواب عن الرابع ان اعتبارهم في صحة العلة الانتفاء ومتها علة اخرى ظاهر الفساد لان مقاومة
احدى العلتين للاخرى لا تدل على فسادها فكذلك انتفاؤها لا تدل على صحتها لان العلة انما
تقاوم الاخرى اذا كانت كل واحدة منهما صحيحة فاما الفاسدة فيكفي في بطلان تعليق الحكم بها
فسادها ولا يحتاج في المنع من اثبات الحكم بها الى بيان مقاومة غيرها لها ولذلك اختلف الفقهاء
في العلتين اذا تقاومتا فمنهم من اعتبر الترجيح ومنهم من ذهب الى ان المجتهد يكون مخيرا في
حكمهما وهذا يبين ان مقاومة احدى العلتين للاخرى ليست بصحتها واذا صح هذا ابطل اعتبارهم
في فساد العلة انتفاء ومتها علة اخرى وفي صحتها الانتفاء ومتها فاما قولهم ان الحق واحد وما
خلافه وانما يصح ذلك في الباطل فانه دعوى ايضا لان الحق قد يكون في ضدين كالمخالف ويكون
كل واحد منهما حقا كالاحكام التي يذهب الى التخيير فيها مثل الكفارات وغيرها واذا
جاز ذلك في الاحكام الشرعية جاز ان يصح في العلل الجالبة لها فقد صح بما بيناه ان ما
يتعلقوا به في هذا الوجه دعوى غير مسلمة والجواب عن الخامس ان ما جوزناه من
القياس على كل اصل يمكن القياس عليه اذا لم يمنع من ذلك مانع بعد ورود التعبد بالقياس
لا يؤدي الى اثبات الاحكام في الفروع ابدا من غير دلالة وليس هكذا صفات الاحكام لانا
اذا جعلنا اي وصف شئنا من اوصافها علة من غير دلالة ثم احتجنا في المعلول لادى
ذلك الى اثبات الاحكام ابدا من غير دلالة وهذا معلوم فساده انتهى اهو الفصل بين
الموضعين والله اعلم

مسألة

ذهب عامة الفقهاء الى ان الصفة اذا وجد الحكم عند وجودها وارتفع عند ارتفاعها كان ذلك دالا على صحة كونها علة ثم يختلفون فمنهم
من يقول ان هذه طريقة تدل على صحتها من جهة التعبد بالقياس ... ومنهم
التعبد به ومنهم من يشترط الا يكون هناك صفة اخرى تجري بهذا المجرى ومنهم من يشترط ورود
حصله شيخنا ابو عبد الله وهذا الباحث ومن تابعه من شيوخنا ان الصفة اذا جرت هذا المجرى
كانت علة للحكم لكن الذي يدل على صحة كونها علة ليس هو ما اعتبروه من وجود الحكم بوجودها
وارتفاعه عند ارتفاعها وانما الذي يدل على ذلك ما نبينه واحتج من ذهب الى القول الاول
في ذلك بان هذه الطريقة طريقة عقلية في الدلالة على صحة العلل العقلية لان الذي يعلم به ان
العلة العقلية علة للحكم العقلي هو وجود الحكم عند وجود معنى وارتفاعه عند ارتفاعه
فاذا كانت هذه الطريقة دالة على صحة العلة العقلية فان يدل على صحة العلة الشرعية
اولى قالوا انا قد علمنا ان غاية هذه العلة الشرعية ان تكون مثل العقلية فاذا ثبت
العلل الشرعية بمثل ما يثبت به العلل العقلية صح في اثباتها الاستدلال بذلك
والذي يدل على فساد ما اعتبروه في العلة الشرعية من تشبيهها بالعلة العقلية في
اعتبار صحتها بما تعتبر به صحة العلل العقلية ان وجود الحكم العقلي عند وجود معنى
وارتفاعه عند ارتفاعه على الشرط الذي نعتبره في ذلك انما دل على كونه علة لانه
لا مؤثر اخر ان تكون العلة الشرعية مشاركة لها فيها وهو ان الحكم
العقلي الذي يثبت كونه معللا لا يجوز ان تكون علته معقولة
وتكون لنا الى معرفتها سبيل

ولا بد من كونها موجبة له وان يكون حصوله غير منفصل عنها ويستحيل بقاؤه مع
وجودها فاذا بطلت هذه الاقسام لم يصح مع ثبوتها الا القول بان المعنى الذي يحصل
الحكم عند حصوله وينتفي عند انتفائه ~~فلا يصح مع ثبوتها الا القول بان المعنى الذي يحصل~~
هذه الطريقة في غيره يكون علة له لانه يجوز كونه غير علة او يجوز تعلقه بعلة غيره
يؤدي الى نقض المقدمات وهذه الطريقة لا تصح اعتبارها في العلل الشرعية لان
الحكم الشرعي يجوز ان لا يعرف علته وهي ايضا غير موجبة له واذا ثبت كونها غير
موجبة لم يكن في حصول الحكم عند حصول الصفة دلالة على كونها علة له لان الذي اوجب
القطع على ان ما جرى هذا المجرى من الصفات في العقليات علة للحكم هو ان لا يجوز خلاف
ذلك فيمتنع من كونها موجبة للحكم لما بيناه ويؤدي الى جواز ان لا يكون الحكم علة بتة
وهذه الطريقة لا تاتي في الشرعيات من حيث لم يكن عللها موجبة ولا مانع يمنع من حصول الحكم
عند صفة وان كانت علته غيرها الا ترى ان الله تعالى لو نص على ان علة تحريم الخمر معنى سوى الشدة
لما امتنع ذلك وان كان التحريم يحصل عند حصولها ولهذا لم يمتنع منا ما نقوله فقهاء العراقيين
من ان الحكم لم يثبت لها وصف يمكن ان يجعل علة التحريم ومثل هذا لا يصح في العقليات
فعلم بان ... اعتبار هذه الطريقة في صحة العلل الشرعية تشبيها لها بالعلل العقلية لا
يصح فاما قولهم ان هذه الطريقة اذا كانت تدل على صحة العلة العقلية فبان توجب العلة الشرعية
بها اولى فانه فاسد لان الشيء انما يوصف بانه اولى من غيره اذا ساواه في الحكم الذي يشبه بينهما فيه
وزاد عليه فاما الشيء الذي لا مشاركة بينه وبين غيره في الحكم اصلا لا يوصف بانه اولى منه وقد
بينا ان العلة الشرعية لا مشاركة بينها وبين العلة العقلية في الوجه الذي اقتضى فيها ان يكون وجود
الحكم عند وجودها وارتفاعه عند ارتفاعها دالا على كونها علة له وبهذا يفسد الوجه
الثاني الذي حكيناه عنهم فاما من شرط منهم في كون ما يجري هذا المجرى من الصفة علة ان لا يكون هناك
صفة اخرى مثلها فقد اعتل بان حصول صفة اخرى في الاصل تجري هذا المجرى لا يمنع من كونها علة
بل يجب ان يحكم بكون كل واحدة منها علة لحكم الاصل فان كانت كل واحدة منهما توجب
في الفرع حكما مخالفا لما توجبه الاخرى فهما يجريان مجرى العلتين المتعارضتين فيعتبر ما يختص
به احدهما من مزيد القوة ويسلك فيها مسلك الترجيح كان لنا تجمعا علتين للحكم
ولا يمتنع تعلق حكم كل واحد من الاحكام الشرعية بعلتين وانما يمتنع ذلك في الاحكام
العقلية فان قال قائل اذا كان عندكم ان هذه الطريقة لا تدل على صحة العلة وقد
علم انها صحيحة فالذي يدل على صحتها قيل له الذي ذكره شيخنا ابو عبد الله في ذلك انا
انما حكمنا بكون ما جرى هذا المجرى من الصفات علة للحكم لاتفاق القائسين على ذلك اذ لا احد ممن
يذهب الى القياس الا وهو يثبت ما جرى هذا المجرى من الصفات علة للحكم ولولا هذا
الاجماع لما كان لنا طريق الى كونها علة للحكم لمفارقتها العلل العقلية من الوجه الذي بيناه
ومن الناس من ذهب الى ان ما جرى هذا المجرى من الصفات انما يحكم بكونه علة لكونه
مؤثرا في الحكم لان الحكم اذا حصل عند حصول صفة وارتفع عند ارتفاعها علم بذلك
كونها مؤثرة فيه ولو صح ما قالوه من ان وجود الحكم عند وجودها وارتفاعه
عند ارتفاعها يقتضي العلم بكونها مؤثرة فيه لصح الاستدلال بهذه الطريقة

على ثبوتها لان اقوى ما يثبت به العلل طريقة التأثير ولكن يبعد ان يعلم بذلك كونها مؤثرة
فيه اذ لا يمتنع ان يحصل الحكم عند صفة وان كان المؤثر غيرها كالشروط التي يستند اليها العلة الا ترى
ان الاحصان اذا قارن الزنا وجب الحد وان كان المؤثر في الحكم الذي هو وجوب الحد هو الزنا دون
الاحصان ويرتفع هذا الحكم عند ارتفاعه مع تيقن انه لا تأثير له وقد يرتفع العلة المؤثرة
في الحكم والحكم ثابت اذا اخلفها غيرها لان الحيض علة لتحريم الوطي وقد يرتفع والتحريم ثابت لاجل انه
بحقيقة الاحرام او الصوم وكذلك القول في اتصال النفاس بالحيض على مذهب من يجوز مقارنة
الحيض للحبل ويمكن ان يقال ان الشدة المخصوصة الموجودة في العصير وان وجد التحريم
بوجودها وارتفع بارتفاعها فانها لا تكون مؤثرة في التحريم لان تأثيرها فيه مشروط بان يكون
حصولها في العصير التي فاذا اجمعوا على ان ذلك يدل على صحة العلة بمجرد هذه الطريقة وهذه الجملة
تبين فساد قول من يذهب الى ان الصفة التي يوجد الحكم عند وجودها ويرتفع عند ارتفاعها
انما كانت علة له لان ذلك يقتضي العلم بكونها مؤثرة فيه فان قال قائل لم قلتم ان ذلك لو
كان يثبت به التأثير لدل على كون الصفة علة ومن الناس من لا يعتبر التأثير في صحة العلل
قيل له لا نعرف بين من يحصل من الفقهاء خلافا في ان الصفة اذا كانت هي المؤثرة في الحكم كانت
علة له وكيف يجوز ان يخالف في ذلك من يحصل مع العلم بان موضوع العلل على التأثير في الحكم
لان الوجه الذي لاجله تختص بعض صفات الحكم بكونه علة له اولى من سائر الصفات لا بد من
ان يرجع الى ضرب من التأثير في الحكم الا ترى ان هذه العلل هي امارات للحكم الثابت من طريق
غالب الظن ولا يصح كونها امارة الا ان يكون مؤثرة في حكم الاصل من طريق الشرع اذ لا يجب
لكونها امارة في الشرع سواء من حيث لا يصح ان يكون الرجوع في كونها امارة الى العادات
وطريقة العقول وانما يقع الخلاف بين الناس في حصول التأثير واسبابه في ان المؤثر
هل هو وصف مخصوص او غيره مما يجري مجرى ذلك في كيفية التأثير ولذلك اعتبر الفقهاء
من اصحاب ابي حنيفة والشافعي التأثير في ان بلوغ المرأة علة في كونها احق بالتصرف في
مالها عند تكامل سائر الشروط وان ذلك في كونه علة اولى من كونها من وجه على ما يذهب
اليه مالك من حيث راوا ان الاعتبار في الولاية التي هي استحقاق التصرف في المال بحالها
فيما يتعلق بالسداد فيما يتصرف فيه وبخلافه من حيث كانت حالها هي المؤثرة في
الغرض بمراعاة ما هي عليه من الصفة وهو الاستصلاح في التصرف وان كونها من وجه
لا تأثير له فيما يعتبر من ذلك ولهذا المعنى احتج اصحاب ابي حنيفة في ان الاعتبار بالكيل
والجنس في علة الربو دون الطعم والاكل والاقتيات من حيث كان للاكل من التأثير في
الحكم ما ليس لها فلم يدفعهم اصحاب الشافعي عن اعتبار التأثير وانما نازعوا فيما ادعوه
من تأثير ذلك في الحكم ومنهم من ادعى ان للاكل ايضا ضربا من التأثير في الحكم وهذا يبين لك
اتفاق الجماعة على اعتبار التأثير في العلل وان من يقول من متأخري المتفقهة ان التأثير
لا يعتبر في صحة العلة لا يعتد بقوله لوضوح فساده **فصل** ان قال قائل اذا قلتم
ان علة الربو في البر هي الكيل والجنس لان المؤثر في الحكم هو الكيل فما الذي يدل على ذلك قيل
له الذي كان يعتمده شيخنا ابو عبد الله في ذلك انه كان يقول ان الحكم المطلوب في باب
الربو هو فساد العقد الذي يتضمن التفاضل وقد علمنا ان لكون الاصل

المحكوم فيه بهذا الحكم مكيلا تأثيرا في فساده لانه لو لم يكن مكيلا لما صح ان يعتبر فساده
بزيادة الكيل فاذا حصل كونه مكيلا مؤثرا في فساد العقد من هذا الوجه ولم يكن لكونه
مأكولا او مقتاتا هذا التأثير كان ضم الكيل الى الجنس في كونه علة اولى من الاكل والاقتيات
الا ترى ان كون الشيء مأكولا او مقتاتا لم يمكن ان يعتبر فيه من الزيادة التي يجب فساد
العقد ما يمكن اعتباره في الكيل ولو صح ايضا ان يحصل التأثير في كون الشيء مأكولا او
مقتاتا لكان ذلك لا يقتضي فساد العقد كما ان زيادة الكيل يقتضي ذلك لان التحريم
بزيادة الكيل يتعلق دون غيرها فان قال قائل الكيل لا تأثير له في الحكم الذي يطلق
عليه وهو فساد العقد لان العقد اذا تضمن الزيادة كان فاسدا وجد الكيل او لم
يوجد وانما يؤثر الكيل في صحة العقد على بعض الوجوه وهذا يفسد ما اعتمدتم عليه من
تأثير الكيل في الحكم قيل له ليس المراد بقولنا ان الكيل مؤثر في فساد العقد وقوعه
وجريه في المكيل وانما المراد به ان موجب العقد الذي يقتضي فساده هو الزيادة في
الكيل وجد او لم يوجد لان هذا العقد لو صح لكان موجبه زيادة الكيل وكذلك اذا فسد وذلك
لا يصح الا في المكيل من جهة العادة فان قال اذا كان المراد بقولكم ان كونه مكيلا هو العلة مع
الجنس اعتبار الكيل فيه ووقوع التبايع به كيلا فذلك لا تأثير له في فساد العقد فكيف
يصح ان يجعل ذلك علة لاجل التأثير قيل له اذا ثبت ان اعتبار ما يعتبر به فساد العقد
من زيادة الكيل انما يصح لاجل اعتبار الكيل فيه ووقوع التبايع به صار مؤثرا في فساد
العقد من حيث انه فيما يؤثر في فساده اذ لا فصل بين ان يكون مفسدا للبيع بنفسه وبين
ان يكون مؤثرا في فساد العقد فيما يوجب فساده في كونه مؤثرا في فساده وان كان
التأثير في احدى الحالين بواسطة وفي الاخرى من دونها فان قال الاعتبار فيما يوجب فساد
العقد بالقدر الذي يقترن به الزيادة وانما احتجنا الى اعتبار الكيل لمعرفة القدر وهذا
يمنع من ان يكون المؤثر فيما يفسد العقد هو الكيل قيل له هذه مغالطة في العبارة
لان القدر الذي يقترن به الزيادة هو زيادة الكيل على ما ثبت في الشرع فيجب ان يكون
هو المؤثر يبين صحة هذا ما ذكر في الخبر من قول النبي صلى الله عليه وآله كيلا بكيل
ووزنا بوزن فان قال المعتبر فيما يوجب فساد العقد هو فقد العلم بالتساوي
فقط وذلك لا تأثير للكيل فيه قيل له فقد العلم بالتساوي لا بد من ان يكون
الرجوع فيه الى التساوي في الكيل دون غيره فلا بد من اعتبار الكيل فان قال
لا يمتنع ان يكون للاكل تأثير في فساد العقد ايضا وهو انا قد علمنا ان النبي صلى
الله عليه وآله وسلم انما قصد بالنص على تحريم الربو وحظر التفاضل في الاجناس
التي ذكرها صلاح الدين والدنيا جميعا فاعتبارهما واجب في علة الحكم وما
يتعلق بصلاح الدنيا في هذا الباب هو ان حظر الربو يقصر داعية القرض والمنح
فاذا اعتبر الاكل في علة الربوا كان لذلك تأثير في هذا الغرض وهو اندفاع المنفعة
عن الناس لانه الاشياء التي بها مصالح الدنيا وهو المأكول الذي يدل على ذلك نهيه
صلى الله عليه وآله عن بيع الطعام بالطعام الا مثلا بمثل قيل له انما يصح

اعتبار هذه الطريقة في كون الحكم متعلقاً بالأكل إذ دل عليه الدليل لأن القطع على أن العلة في
تحريم الربو ما يتعلق بمصالح الدنيا لا يصح الا من طريق الدلالة فاما اثبات ذلك من طريق
الظن فلا يصح على أن هذه الطريقة لو سلمت لكانت تدل على أن العلة هي الاقتيات أو كونه
من الأكل لأن الاقتيات من المدخل فيما اعتبره السائل مما ليس للأكل فاما الخبر فان شيخنا
أبا عبد الله كان يقول إذا استدل به على موضع الخلاف لا يصح لأنه مجمل من حيث لا يصح اجراء
الظاهر لوقوع هذا الاسم على أشياء يختلف منها ما لا يتعلق به حكم الربو ويتعلق حكم الربوا
بما لا يتناوله هذا الاسم كالسقمونيا وما جرى مجرى ذلك فيجب أن يكون محمولاً على المفسر وهو
خبر الأصناف فيقطع على أن المراد به هو المراد بالمفسر وأن الخبرين يجريان مجرى خبر واحد
فان قال فمع وقوع الربوا فيما لا يتناوله هذا الاسم ما يمنع من الاستدلال بالخبر قيل
له يمنع من ذلك لأنك إنما تريد أن تتوصل إلى أن علة الربوا الأكل بأن الخبر دل على أن الربوا يتبع
ما ينطبع ويتعلق به دون غيره فيجب أن يكون علته التطعم فاذا بينا أن الربوا ليس يتابع لما يقع
هذا الاسم عليه لوقوعه فيما لا يسمى طعاماً ولتناول هذا الاسم لما لا يقع فيه الربوا فقد بطل
استدلالك به وصار الخبر مجملاً في افادة ما يتعلق به الربوا فان قال لو كانت العلة
هي الكيل مع الجنس لوجب أن تكون العلة الواحدة علة للتحليل والتحريم قيل له كان شيخنا
يجيب عن هذا بأن العلة هي التحريم دون التحليل لأن التحريم هو المستفاد بالشرع فاما التحليل
فهو باق على ما كان عليه في حكم العقل وكان يقول أيضاً أنه لا يمتنع أن يكون معنى واحد علة
لتحليل شيء وتحريم غيره كالحيض الذي هو علة لتحليل الافطار والمنع من الوطي فان قال لو كانت
العلة هي الكيل لانتقضت ببيع الحبة بالحبتين والتمرة بالتمرتين قيل له قد كان يجيب عن ذلك
بأن العلة لا تنتقض به لأن ذلك القدر مما لا يجري الكيل فيه ولا يباع كيلاً فان قال فهو ينتقض ببيع
الموزون بالموزون نسيئة إذا كان أحدهما ثمناً قيل له الذي كان يجيب به رحمه الله عن
ذلك أنه ليس فيه أكثر من تخصيص العلة وهو المذهب وإن كان في أصحاب أبي حنيفة
من يمتنع من ذلك بأن يقول أن العلة في الموزون ليست هي الوزن مطلقاً وإنما هي الوزن إذا
كان مما لا يتغير فان قال في خبر الربوا تنبيه على أن الحكم يتعلق بالأكل لأن النبي صلى الله عليه وآله
نص على أعلى المأكولات وأدونها فنبه بذلك على أن التحريم يتناول كونهما مأكولاً قيل
له قد ذكر الكيل كما أن فيه ذكر المأكولات فلم صار التنبيه بأن يكون مصروفاً إلى
الأكل دون الكيل على أنه لا فرق بين من يدعي أن ذلك يتضمن التنبيه على أن الحكم يتعلق بالأكل
وبين من يدعي أن ذلك يتضمن التنبيه على أن علة الحكم هي الاقتيات فان قال الملح لا يدخل
في الاقتيات ويدخل في القوت قيل له ولا يدخل أيضاً فيما يؤكل فان قال يدخل فيه لأنه يؤكل
بغيره قيل له ويدخل أيضاً في الاقتيات مع غيره فان قال التعليل بالأكل أولى لأن العلة
تكون أعم من كون الكيل علة قيل له الذي يذهب إليه شيخنا أبو عبد الله أن كون إحدى
العلتين أعم أو أخص لا يوجب كونها أولى من غيرها وسنبين الكلام في هذه المسألة في

موضعها إن شاء الله تعالى فان قال أتقولون أن الكيل والجنس كلاهما العلة
بمجموعهما أو العلة هي الكيل قيل له قد ذكر شيخنا أبو عبد الله في بعض المسائل
التي يسأل عنها أن العلة هي الكيل وأن الجنسية شرط في العلة وأن العلة لا يمتنع أن تكون
مشروطة في كونها علة كالزنا والاحصان والصحيح ما ذكره في أصول الفقه وسائر
المواضع من أن الكيل مع الجنس بمجموعهما هو العلة إذ لا شبهة في أن الطعوم أو الجنس
كيلاً كان أو أكلاً أو غيرهما يجب أن يكون مع الجنس علة بمجموعهما لأن كل واحد من الجنس
والكيل أو الأكل قد يوجد ولا يكون علة وإذا اجتمعا يتعلق الحكم بهما على وجه يكون
تأثير أحدهما فيه كتأثير الآخر وهذا هو الذي يعلم به أن العلة ذات وصفين ولا يمتنع
في العلل الشرعية أن تكون ذات وصفين وأوصاف كثيرة وإنما امتنع ذلك
في العلل العقلية ومن ظن أن العلة هي الكيل أو الأكل وأن الجنس يجري مجرى الشرط
فيها فقد غلط لأن تأثير أحدهما في الحكم كتأثير الآخر في أنهما إذا حصلا بمجموعهما أثرا
فيه وإذا انفرد كل واحد منهما لم يكن له تأثير فان قيل لم لا يجوز أن يكون الجنس
شرطاً في العلة وإن كان الحكم لا يحصل الا بوجوده كالاحصان الذي هو شرط في كون الزنا
علة للحد وإن كان الحكم لا يحصل الا بحصوله قيل له قد ذكرنا في الكلام ما هو
جواب عن هذا السؤال وهو ما بيناه من أن تأثير أحدهما في الحكم كتأثير الآخر إذا اجتمعا
لا يمكن أن يقال أن المؤثر في الحكم هو أحدهما وليس هكذا الاحصان لأن المؤثر في الحد هو
الزنا دون الاحصان والاحصان يجري مجرى كمال العقل في أن الحكم وإن كان لا يحصل
الا عند حصوله فقد علمنا أنه لا تأثير له في الحكم الذي هو الحد ولا يصح تعلقه
به كما لا يصح تعلقه بكمال العقل فوجب أن يحكم بكونه شرطاً في العلة وليس هكذا
الجنس مع الكيل أو الأكل لأن له تأثيراً في التحريم فان قال إذا جوزتم أن تكون العلة ذات وصفين
أو ثلاث فلم لا يجوز تعليل الأصل بجميع صفاته قيل له لا يصح ذلك من وجهين أحدهما أنه
يؤدي إلى أن لا تتعدى العلة وقد بينا الكلام في أن العلة لا تصح إذا لم تكن متعدية فلا
إشكال في فساد ذلك على مذهب من يمنع من كون العلة المقصورة صحيحة والثاني أن
الصفة إنما تكون علة لتعلق المصلحة بها أو لكونها أمارة الحكم وكلا الأمرين
يمنعان من كون جميع أوصاف الأصل بمجموعها علة لأن تعلق المصلحة بجميع أوصاف الفعل
بعيد لا يصح وإن كانت أمارة لم يصح أن يتعلق بجميعها لأن اعتبار جميعها في كونه علة
يخرجه عن كونه أمارة يحمل الفرع على الأصل عليه مسألة اختلف
أهل العلم في العلة إذا كانت غير متعدية إلى الفروع هل يصح كونها علة في الأصل أو لا يصح
ذلك وذهب بعضهم إلى أنها صحيحة وإن لم تكن متعدية وهو قول أصحاب الشافعي وعند
بعضهم أنها لا تصح إذا لم تكن متعدية وهو مذهب كثير من أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه
وقد حكى ذلك شيخنا أبو عبد الله عن أبي الحسن الكرخي والذي يحصله في هذا الباب أن
العلة إذا كانت منصوصة عليها أو ثابتة بالاجماع فإنها يصح كونها علة وإن

لم يتعد الى الفرع وعلى هذا كان يلزمهم ما يقوله من ان العلة في سقوط غسل داخل العين انه
الحاله هي ان العين لا يصح فيها الغسل لما تختص به من الصقاله المنافيه لثبوت الما
فيها على وجه يكون غسلا لان الغسل ليس هو امساس الما العضو فقط بل يحتاج الى امر
زايد لا يتاتى وجوده مع اختصاص الموضع بالصقاله فيدفع بذلك ما يقوله اصحاب ش
من ان العله في ذلك انهما باطنه بطون الخلقه او انهما مما ينطبق وينفتح وما يجري مجرى
ذلك من العلل التي تردونها غسل داخل العين مما لا يتاتى فيه الغسل حتى يتعدى به الى
الفرع وانت لا تثبت العله اذا لم تكن متعديه فيجب عن ذلك بان المعنى اذا ثبت كونه
عله بالاجماع او بالعقل صح اعتباره في الحكم وتعليقه به وان لم يتعد الى الفرع وقد ثبت
بالاجماع ان الحدث عله في سقوط الفرض واذا كان غسل داخل العين متعذرا وجب اعتبار
هذا المعنى في المنع من تعليق وجوب الغسل به من طريق الاجماع ودلالة العقول فاما
العله المستنبطه فلا يصح كونها عله اذا لم تكن متعديه واحتج من ذهب الى القول
الاول بوجوه منها ان الغرض بالتعليل هو الافاده فاذا كانت العله التي لا تتعدى مفيده
ضربا من الفايده وهو العلم بغرض الحكيم تعالى في الحكم الذي تعبد به من ايجاب او تحليل او تحريم
والابانه عما لاجله تعلقت المصلحه بذلك الحكم صحت العله من حيث افادت هذه
الفايده اذ لا يجب ان تكون فايده العله مقصوره على رد الفروع بها الى الاصل ومنها ان
النص لو ورد بعله الحكم ولم يرد التعبد بالقياس لكانت صحيحه وان لم تكن متعديه
مع ورود التعبد بالقياس لا فرق بين ان يكون فقدها القصور الدليل على التعدي وبين
تعذر ذلك فاذا جاز ان يكون صحيحه لفقد الدليل جاز ايضا ان يكون صحيحه مع التعذر
ومنها انه لا يمتنع ان يكون فايدتها العلم بان ذلك الاصل لا يجوز القياس عليه لان الاصل
بعد ورود التعبد انه هو وجوب القياس على الاصول فاذا افادت العله في
بعض الاصول انه لا يقاس عليه الفروع كان سبيلها سبيل العلل المتعديه في كونها
مفيده لما يتعلق بحكم الفرع وان كانت هذه الفايده ترجع الى ان الفرع لا يحمل على الاصل
وفوايدها ترجع الى انه يحمل عليه وكلا الامرين مفيد انما يتعلق بحكم الفرع والذي
يدل على ان العله المستنبطه لا تصح اذا لم تكن متعديه ان صحة العله تابعه لكون استنباطها
مفيدا لاحكام الفروع بدلاله ان ما يفيد استنباطه ذلك فتعليل الاصل به صحيح
والعله صحيحه وما لا يفيد ذلك فتعليله لا يحسن والعله لا تصح الا ترى انه لا خلاف في ان
تعليل وجوب الصلوه والصيام والحج وما يجري مجراها من اصول الشريعه
لا يصح لما لم يكن حمل الفروع عليها في الوجوب وتعليل ساير احكامها التي
يمكن حمل احكام الفروع عليها صحيح فقد ثبت ان استنباط العله من الاصل
اذا لم يكن الغرض به حمل الفرع بها على الاصل فالتعليل لا يجوز والعله لا تصح وايضا

عن الصحابه ومن علمنا
لرد الفروع اليها فاما
الحكم الا ما علم بالنص فان

فان تعليل الاصول الشرعيه ماخوذ
من حالهم انهم انما كانوا يعللون الاصول
لم يكونوا يشتغلون بتعليل لا يعلم منه من
قال قايل اذا جاز عندكم ان تكون العله المنصوص عليها غير متعديه ولا يمنع
ذلك من كونها صحيحه من حيث افادت غرض الحكيم تعالى في تعلق المصلحه بالحكم علم الا يجوز ان
تكون العله المستنبطه صحيحه لاجل هذه الفايده بعينها لانه لو جاز ما ذكرتموه من تعليل
الاصول بعلل لا تتعدى الى الفروع ولا يستفاد منها حكمها قياسا على العله
المنصوص عليها لجاز تعليل ما ذكرناه من وجوب اصول الشرايع كالصلوه والصيام وما
يجري مجراها وذلك يودي الى ما يذهب اليه الباطنيه من تعليل الشرايع على الوجه الذي
يعللونها عليه واذا لم يصح ان يعلل نحو وجوب اصول الشرايع وان كان النص قد ورد بتعليله
مثل قوله تعالى ان الصلوه تنهى عن الفحشا والمنكر وكذلك لا يمتنع ان لا يجوز ما تعليل الاصول من
غير ان يقصد بذلك حمل الفروع عليها وان جاز ان يرد النص بتعليل الاصل بعله لا تتعدى فان قال
اذا جاز ان يرد على الحكم نص بعد نص فان كان النص الثاني لا يفيد من الحكم الا ما افاده الاول فلم
لا يجوز تعليل الاصل بعله لا تتعداه وان كان ذلك لا يفيد الا ما افاده النص قيل له اذا ترادف
النص من الحكم على حكم واحد علمنا تعلق المصلحه بذلك حكما يحسن ذلك ولم يثبت ورود
التعبد بتعليل الاصل على وجه لا تعلم به من الحكم الا ما علم بالنص بل قد بينا ما ذكرناه من
الدليل ان تعليل الاصل بعله مستنبطه لا يجوز اذا لم يكن ذلك بعد الحمل الفرع على الاصل
والجواب عما احتج به مخالفونا من الوجه الاول انا وان سلمنا ان تعليل الاصول لا لحمل الفروع
عليها لا يجوز وان الفايده التي اشاروا اليها لا معتبر بها في ذلك الا ترى ان تعليل اصول الشرايع
بعله يتعلق بها وجوبها يحصل فيه هذه الفايده وعلى ما يقارب هذا المعنى يعول الباطنيه
ومن يجري مجراهم في تعليل وجوب الشرايع ولم يقتض ذلك جواز تعليلها لما ثبت ان الفايده التي
ذكروها لا معتبر بها في جواز تعليل الاصول بالعله التي لا تتعدى والجواب عن الثاني انا قد بينا
الفرق بين العله المنصوص عليها وبين العله المستنبطه في ذلك وذكرنا ان العله اذا نص عليها
الحكيم علمنا ان المصلحه تعلقت بذلك وليس كذلك اذا كان التعليل من جهتنا ما يخرج به في هذا
الباب لا يصح والجواب عن الثالث ان الفايده التي ذكروها هو العلم بان من سبيل ذلك الاصل
ان لا يحمل عليه الفروع فانها لا تحصل عن هذه العله ولا يحتاج الى تعليل الاصل بها لاجلها لان
الاصل اذا لم يوجد فيه وصف يتعدى الى الفروع حصلت هذه الفايده فلا يحتاج في العلم
بان من سبيله ان لا يقاس عليه الى تعليله بعله لا تتعدى فان قيل في تعليله فايده اذ لا يمتنع
ان يكون هناك صفه اخرى متعديه فاذا علل بعله لا تتعدى وكانت اقوى من الصفه
الاخرى لشي يرجع الى تاثيرها في الحكم او لغير ذلك علم ان حمل الفرع عليه بتلك الصفه الاخرى

لا يجوز ولولا تلك الصفة المقتصرة لوجب ذلك فقد صارت
للمنع من حمل الفرع عليه ولا يمنع أيضاً أن يدل الدلالة
هذه العلة معدية
على أن من حكم الأصل أن يكون معللاً بعلة واحدة فإذا ثبت كون المقتصرة
علة لقوتها علم أن ما سواها من الصفات التي يصح تعديها إلى الفروع لا يصح كونها
علة فيفيد هذا المعنى والجواب أن ما ذكروه إنما يسلم إذا سلم لهم أن العلة
المقتصرة يصح أن يكون علة للحكم مع حصول صفة أخرى متعدية يصح تعليق الحكم بها فمن
يذهب إلى أن العلة المقتصرة لا يصح كونها علة مع إمكان تعليق الحكم بصفة متعدية إلى
الفروع فإنه لا يسلم ذلك وهذا يبطل ما بني عليه السؤال على أنا لو سلمنا ذلك لكان لا
يلزم ما ذكره السائل لأن بطلان العلة التي لا تتعدى يجب أن يكون منافية لما يتعدى فلهذا
قال إنها إذا ثبت كونها علة بطل كون الصفة الأخرى علة وليس الأمر كذلك لأن العلة التي
لا تتعدى لا تنافي المتعدية ولا تمنع من حمل الفرع على الأصل بعلة أخرى وإنما تمنع من حمله
عليه بها وهذا يسقط ما ظنه السائل والله الموفق ○ مسألة ذهب بعض
الفقهاء إلى أن الأصل الذي يقاس عليه يجب أن يثبت كونه معللاً بالإجماع وهذا القول يحكى
عن بشر المريسي ومنهم من ذهب إلى أنه يجب أن يثبت كونه معللاً بالنص ومنهم من يذهب
إلى أنه يجب أن يعلم بالدليل كونه معللاً ولم يرد بذلك أن كل أصل بعينه يجب أن يقوم الدليل
على أنه مما يعلل ويحمل الفرع عليه والصحيح عندنا أن التعبد إذا ورد بالقياس فكل أصل أمكن
تعليله بعلة صحيحة ولم يمنع من القياس عليه مانع فإنه يجب أن يقاس عليه وهو الذي يختاره
شيخنا أبو عبد الله واحتج من خالفنا في ذلك بوجوه منها أنه قد علم أن في الأصول ما لا يصح
تعليله وحمل الفرع عليه كما أن فيها ما يجب تعليله فلا بد أن ينصب الله تعالى دليلاً
نميز به بين ما يصح أن يقاس عليه وبين ما لا يصح ذلك فيه فإذا كان الدليل المميز بين ما يقاس عليه
وبين ما لا يصح أن يقاس عليه ثابتاً فالواجب على القايس أن يتبع الدليل في ذلك ومنها أن كون
الأصل معللاً إذا لم يثبت بدليل قاطع كالنص والإجماع لم يأمن القايس أن يكون مخطئاً في
تعليل ما يعلله من الأصل وحمل الفرع عليه ومنها أن الأصول العقلية إذا كان لا بد فيها من
دلالة تدل على حمل غيرها من الأحكام عليها فكذلك الأصول الشرعية والذي يدل على صحة ما
نذهب إليه في هذا الباب أن القياس إذا ورد التعبد به وثبت وجوب استعماله في
الفرع على سبيل الإطلاق وعلمنا أن كل أصل يمكن تعليله بعلة صحيحة ولم يكن في الشرع ما يمنع
من القياس عليه فقد أمر بالقياس بتعليله وحمل الفرع عليه وهذا يغني عن اعتبار دليل
آخر في تعليله والقياس عليه وأيضاً فإنا قد علمنا من حال الصحابة أنهم كانوا يقيسون
على أصول لم يرد النص بتعليلها وهذا يبين أن الاعتبار في هذا الباب بما نذهب إليه ○
وأيضاً فإنه إذا وجب القياس على الأصل الذي يرد النص بتعليله لأنا لو لم نقس عليه لكان
ورود التعبد بالقياس لا فائدة فيه فكذلك إذا علمنا أن تعليل الأصل بعلة صحيحة ممكن
ولا مانع من تعليله فالقياس عليه واجب لأنا إن لم نقس عليه أدى ذلك إلى أن يكون التعبد

باستعمال القياس على الإطلاق لا فائدة فيه فإن قال قائل أليس قلتم إن ما ورد النص بتعليله
إذا كان يجب القياس عليه كان غيره مشاركاً له في جواز القياس عليه وهلا قلتم إن كل أصل
لم يرد النص بتعليله فإنه لا بد من أن يتقدم قيام الدليل على تعليله بعينه قيل له
إذا كانت هاهنا دلالة تعم جميع الأصول في تعليلها جرى ذلك مجرى ورود النص
بتعليلها في وجوب القياس عليها فأغنى ذلك عن اعتبار دليل كل أصل بعينه فإن
قال وما هذه الدلالة قيل له ورود التعبد بالقياس يوجب وجوب استعماله
على الإطلاق ما لم يمنع مانع من ذلك فإن قال أليس لا يدل عندكم على التعبد بالقياس شيء من
الظواهر وإنما تعتمدون في ذلك فعل الصحابة فكيف يصح أن تقولوا إن الإطلاق قد دل على
استعماله في كل موضع ما لم يمنع منه مانع قيل له لم نعن بالإطلاق دليل اللفظ وإنما
عنينا دليل إجماع الصحابة وذلك أقوى من دليل اللفظ لأنه يحتمل التخصيص وإجماع الصحابة
لا يحتمله وقد علمنا أنهم كانوا يستعملون القياس على سبيل الإطلاق في كل موضع يصح
استعماله فيه ولا ينتظرون قيام الدليل على جواز تعليل كل أصل على الانفراد فإن
قال فكيف يصح للقايس أن يعلم إمكان تعليل الأصل بعلة صحيحة من دون أن يرجع
إلى الدليل الذي يدل على تعليله قيل له نعلم ذلك بأن يسلك طريقة القياس وكيفية
استعماله ويعرف طريقة العلة الصحيحة والفصل بينها وبين الفاسدة فإن قال
القايس وإن تمكن من العلم بجميع ذلك فإنه لا يأمن الغلط والخطأ في تعليل ما يعلل قيل
له هذا لا اعتبار به إذا كان قد تمكن من الطريقة التي يحتاج إليها فيما كلف ألا ترى أنه
مع ورود النص بتعليل الحكم لا يأمن هذا الخطأ أيضاً إذا لم يمتنع أن يغلط ويعلل
الأصل بعلة فاسدة فإذا كان هذا الأمر مما يلزمه في القياس على الأصل إذا ورد
النص بتعليله فكذلك فيما نذهب إليه على أن ما ذكره السائل يلزم عليه أن لا يصح
إثبات شيء من الأحكام من طريق القياس لأن القايس لا يأمن الخطأ في استعماله فإن
قيل يأمن من ذلك بأن يسلك الطريقة الصحيحة التي تعبد بها في استعمال القياس قيل له
إنه يأمن ذلك أيضاً إذا سلك الطريقة الصحيحة التي تعبد بسلوكها في تعليل الأصول بعلة صحيحة
مع ارتفاع المنع من ذلك ويلزم أيضاً على ذلك أن لا يصح القياس على أصل ثبت بخبر الواحد
لأنه مما لا يأمن الخطأ فيه من حيث كان طريق إثبات خبر الواحد الظن دون العلم والجواب
عما حكيناه عن مخالفنا في المسألة من الوجه الأول أنا قد بينا أن ورود التعبد بالقياس ووجوب
استعماله على الإطلاق دليل على أن كل أصل يمكن تعليله بعلة صحيحة ولا مانع يمنع من ذلك
من طريق الشرع فتعليله واجب فالقايس إذا سلك هذه الطريقة في تعليل الأصل
والقياس عليه فقد تبع الدليل ويحصل له الفرق بين ما يصح تعليله من الأصول وبين ما لا يصح
ذلك فيها والجواب عن الثاني أنه لا فصل في التمكن من العلم بما يصح تعليله من الأصول
والفرق بينه وبين ما لا يصح أن يعلل بين دليل يعم جميع الأصول وبين ما يخص كل أصل

على الانفراد كالنص وما جرى مجراه وان القياس متى صح في كل واحد منها فقد ادى ما كلف
وسلم من الخطأ كما لا فصل في العلم بعدالة الشهود بين دليل عام يعلم به صفة العدالة وبين النص
الخاص الذي يتناول عدالة كل واحد منهم على الانفراد في جواز الحكم بشهادتهم فاذا امكنه
ان يعلم بورود التعبد بالقياس على الاطلاق وجوب القياس على كل اصل عموما وجرى
ذلك مجرى ان يعلم ذلك بدليل يخص كل اصل والجواب عن الثاني ان كل حكم عقلي
علم من طريق العقل حصول امكان طريقة القياس فيه وصحة حمل حكم غيره عليه بالعلة
التي تجمعهما فذلك كاف في صحة تعليله والقياس عليه ولم يحتج فيه الى امر زايد فلا فصل
بين الاحكام العقلية والاحكام الشرعية في هذا الباب فان قيل الشيخ يقول ان
المكلف لا بد من ان ينبه على الادلة التي يلزمه النظر فيها من طريق الخاطر او كلام الداعي
لتمكنه تمييز دليل عن دليل والجواب ان هذا ليس هو المسألة التي نحن فيها
بسبيل لان كلامنا في الحكم الذي قد حصل معلوما بالدليل انه يصح القياس عليه
اذا علم امكان ذلك فاما التنبيه على الادلة فانه متقدم على ذلك فان قيل فهل يحتاج
الى هذا التنبيه في الادلة الشرعية والاصول التي يقاس عليها فالجواب ان الاصول
الشرعية قد تقررت وحصل العلم بها فلا احتياج مع العلم بها وبطريقة القياس عليها
الى التنبيه وقد قال شيوخنا ان بعض الفروع ان التبس على القايس حال الاصل الذي يجب
رده اليه لغموضه حتى لا يتمكن من ذلك فلا بد من خاطر ينبهه عليه او ما يقوم مقام الخاطر
فصل وقد اختلفوا في اعتبار العلة التي يعلل بها الاصل لحمل الفرع عليه كما اختلفوا في
اعتبار الاصل الذي يصح تعليله فمنهم من يقول ان العلة التي يعلل بها الاصل يجب ان
تكون ثابتة بالاجماع ومنهم من يقول انها اذا ثبتت باتفاق الخصمين صح تعليل الاصل
بها وحمل الفرع عليه لاجلها ومنهم من يقول ان العلة اذا لم تكن مسلمة لم يصح حمل الفرع بها
على الاصل والصحيح عندنا ان الاعتبار في هذا الباب بصحة العلة فمتى علم صحتها بنص او دليل
سواه والادلة التي تثبت بها العلل فيعلل الاصل بها وحمل الفرع عليه لاجلها صحيح
والذي يدل على ذلك ان حكم الاصل اذا كان يعتبر في صحته قيام الدليل على ذلك نصا
كان او غيره فكذلك العلة لان العلة بعض صفات الاصل فعلمه وحكم من الاحكام فالمعتبر
في صحتها هو المعتبر في صحة ساير الاحكام وهذا يفسد قول من ذهب منهم الى انها
لا تثبت الا بالاجماع فاما من ذهب منهم الى ان العلة تثبت باتفاق الخصمين فقوله ظاهر
الفساد لان اتفاقهما ليس بحجة فيكون دليلا على شيء من الاحكام فانما يستعمل المتفقهة
ذلك على رسم المناظرة ويسلكون في ذلك مسلك الاصطلاح والمواطاة عليه في رسم النظر
بين صحة هذا ان اثبات احدهما العلة بمجرد اختياره من دون الرجوع الى الدليل الذي
يدل على ثبوتها اذا كان لا يقتضي صحتها فمساعدة الاخر له على ذلك لا تقتضي صحتها
ايضا وهذا مما لا شبهة فيه واما من يذهب منهم الى انها لا تصح اذا كان لم تكن

مسلمة فقوله بعيد ايضا لان المعلل اذا دل على صحة العلة فله ان يعلق الحكم بها سلمها
المخالف او لم يسلمها والمخالف يكون مخيرا بين ان يسلمها وبين ان ينقل الكلام الى اثباتها
ولهذا لا يكون المعلل خارجا عن المسألة اذا نقل الكلام الى اثباتها متى كان الفرع مبنيا عليها
مسألة اختلف اهل العلم في الخبر اذا ورد بخلاف قياس الاصول هل يجوز القياس
عليه ام لا فالذي ذهب اليه شيخنا ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن الكرخي انه لا يجوز القياس
عليه الا ان يرد معللا او يكون دليل قاطع على تعليله من اجماع او غيره او يكون لقياس اصل
اخر يصح ان يقاس عليه قال والخبر الذي لا يجوز القياس عليه مثل الخبر الوارد في الاكل ناسيا
في نهار رمضان انه لا قضاء عليه لانه لا يجوز قياس الصلوة على ذلك وفي خبر الوضوء بنبيذ
التمر والخبر الوارد في ايجاب الوضوء من القهقهة في الصلوة وما يجوز القياس عليه لوروده
معللا مثل الخبر الوارد في جواز الوضوء بسؤر الهر لانه معلل بقوله انها من الطوافين
عليكم والطوافات فقاس عليه ما يسكن البيوت بنفسه كالفار والاوزاغ وسباع
الطير وما جرى مجراها ويقول ان المذكور في خبر الاكل ناسيا من قوله فان الله اطعمك وسقاك
وان كان يفيد التعليل فقد علمنا انه ليس بتعليل من جنس ما يجب ان يعلق ما
يفسد الصوم بفعل الله تعالى لامتنع فساده كالاكل لاجل المرض وكمن نخز في بعض ايام
شهر رمضان فيأكل وكالاكل في حال النوم والمذكور في خبر الوضوء بنبيذ التمر وهو
قوله تمرة طيبة وماء طهور وان كان تعليلا فانما لا يقيس عليه لانه لا فرع له اذ المشارك
في المحرم الذي وقصته ناقته لا تخمروا راسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا وان كان
تعليلا فانما لا يقيس عليه لانا لا نعلم مشاركة ساير المحرمين لهذا المحرم المخصوص في
الصفة التي جعلت علة للحكم وهي انه يبعث يوم القيامة ملبيا واحتج في ان الخبر
اذا ورد بخلاف قياس الاصول عاريا من هذه الوجوه لا يقاس عليه بان قياس الاصول
اذا منع من الحكم الذي هو موجب الخبر فاعمال القياس لا يصح فيه لانه يقع فاسدا كما ان
الاصل فيما يمنع منه قياس الاصول لا يجوز استعمال القياس فيه وانما انتفى الوجه الاخر وهو ان
الاحكام بخلاف ذلك صار موجب الخبر ثابتا به ولا يستعمل القياس فيه فاذا ورد الخبر ببعض
في الباقي وان اثباته من طريق القياس لا يصح ويقول انما ورد ومثبتا لاجله فيجب ان يقتصر عليه ويحكم
على كل حكم يحصل فيه مثل تلك العلة وكذلك ان ما ورد التعبد بالقياس يجري مجرى النص
كان له اصل يقتضي القياس عليه ويمنع من ذلك اصل اخر فالقياس عليه يصح لان الاصل هو
جواز القياس ولذلك يجوز القياس على حكم الخبر الوارد في المتبايعين اذا اختلفا انهما
يتحالفان ويترادان لان الاصل الذي هو حكم المدعي والمدعى عليه وان كان يمنع من ذلك فله
اصل يمكن حمله عليه وهو ان القول قول البايع في ابطال ملكه الى الغير كما ان
القول قوله في الوجه الذي منه يحصل الملك فيقول انه يجوز ان لا ...

الى هذا الاصل وهو قول اصحاب الوجه في جواز القياس على ما يوجبه لا يسمى سائر الدوان
عدل فيه عن القياس ولا بد من ان يكون له وجه اخر يقوله وقياس او استدلال فهذا جملة ما
كان يحصله من هذه المسألة وعند اكثر الفقهاء ان الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول يجوز
القياس عليه والى هذا ذهب بعض اصحاب ابي حنيفة وهو قول جماعة اصحاب الشافعي
وبه قال بعض شيوخنا ونصره بان قال ان الخبر اذا ورد بحكم كان بمنزلة قياس الاصول خلافه
فقد صار هذا الحكم اصلا من طريق النص كسائر الاصول واذا كان كذلك وامكن تعليله بعلة
صحيحة فالقياس عليه صحيح قالوا واذا جاز ان يستعمل الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول ما لولاه
لم يكن يثبته فالمانع من ان يقاس على الاصل الذي يثبت به وان كان لا يستعمل القياس في ذلك لولم
يرد الخبر به وايضا فاذا جاز عنده رحمه الله ان يقاس على الخبر الذي يخص العموم فيحرم ما لولا دليل
التخصيص لكان الحكم تحليله على ما يقتضيه العموم لان العموم لو اقتضى تحليل ما فيه شيء وخص دليل
التخصيص عشرة منها بالتحريم لكنا نقيس على ذلك فيحرم ما كنا نحكم بتحليله ولو خلينا والعموم
فما المانع من مثله في القياس على الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول ويعترض الوجه الاول الذي حكيناه
عنه جوابان فقوله انا لو قسنا على الحكم الذي يمنع منه قياس الاصول لكنا قد اعملنا القياس
في حكم يمنع منه قياس الاصول بان ذلك غير مسلم لان هذا الحكم اذا ورد الخبر وقسنا عليه
غيره لم يجز ان يقال انا استعملنا القياس فيما يمنع منه قياس الاصول لانا انما قسناه على اصل
قد ثبت بالنص وصار لوروده به وجعله من الاصول فانما يمكن ان يقال انا استعملنا القياس فيما يمنع
منه قياس بعض الاصول وهذا مما لا ننكره فاما حمله ذلك على ما يمنع منه نفس الاصول فانه
غير مسلم لان ما يمنع منه الاصول انما لا يقاس عليه لاحد الوجهين اما لقيام الدليل على ان مثل
ذلك الحكم لا يجوز اثباته الا بما طريقه العلم والنص دون الظن كاثبات وجوب صوم شهر
سوى شهر رمضان قياسا عليه فيقول هذا القياس لا يجوز استعماله لان الاصول تمنع منه
او ان يكون له اصل يمكن رده اليه والحكم الذي يرد به النص قد خلا من هذين الوجهين فحمله على ما تمنع
منه نفس الاصول لا يصح والوجه الثاني انه يمكن ان يعترض بان الخبر اذا خصص ذلك الحكم
وامكن تعليله بعلة صحيحة فالفروع التي يمكن ردها اليه يجب ان يكون في حكم المستثنى مما
تمنع منه قياس الاصول كالحكم نفسه كان النص اذا ورد بتعليله وجب ذلك لا ورود التعبد
بالقياس مع امكان تعليل ذلك الحكم بعلة صحيحة يجري مجرى ان يثبت تعليله بالنطق والاجماع
فان قال قائل اذا جوزتم القياس على الحكم وان كان قياس الاصول يمنع منه فهلا ذهبتم في
الحكم الذي لا يصح ان يقاس عليه والحكم الذي يصح ذلك فيه قيل له انما لا يصح القياس على
الحكم لوجوه فيلزمه احدها ان لا يمكن تعليله بعلة يتعدى الى الفرع بان لا يكون له فرع كما حكيناه
عن شيخنا ابي عبد الله في الوصف بنسيد النبي انه لا فرع له وثانيها ان لا يصح تعليله بعلة صحيحة وهو
ان يكون كل وصف لو جعل علة فانه يفسد بان ينتقض او لا يؤثر في الحكم وعلى هذه الطريقة
يقول ابو الحسن الكرخي اذا اعتبرت اوصاف محمد فلم اجد شيئا منها يمكن ان يجعل علة
لتحريمها فيرد اليها ما اشبهها وثالثها ان يقوم دلالة مبتداة على المنع من تعليله
وهذا يجري مجرى ما كان يقوله شيخنا ابو عبد الله من ان الاجماع قد حصل على المنع
من تعليل تحريم الخمر ورد غيره من الاشربة اليه والله اعلم ٥ ٥ ٥

مسألة اختلف اهل العلم في اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وتعليق الاحكام
بها وهو مذهب ابي العباس بن سريج وطائفة من اصحاب الشافعي لانه يقول ان اسم
الزاني وطئ البهيمة قياسا على الزنا الذي هو وطئ الادمية ثم اوجب الحد عليه بظاهر الاية
وايضا اسم التركة حق الشفعة قياسا على سائر التركات ثم اثبت كونها موروثا
بالنص ومن اصحاب الشافعي من سلك هذه الطريقة في اثبات تحريم النبيذ فيقول ان اسم
اسم الخمر يتناوله من حيث شاركها في حصول الشدة فيه ثم احكم تحريمه من طريق النص الوارد
في الخمر ٥ والصحيح عندنا ان اجراء بعض الاسامي على المسميات من طريق القياس اللغوي
يصح بان يجري على مسمى ما لا يسمى كونه اسما اللغة عن العرب نصا او ما يجري مجراه لمشاركته
اياه في فائدة الاسم فاما اثبات الاسامي من جهة القياس بعلة مستنبطة من
غير طريقة اللغة فانه لا يصح مثال ان يقول قائل اجري على الضارب اسما قياسا
عليه والجمع بينهما امر من الامور يمكن ان يجعل كذلك لا يكون قد اثبت اسما لغويا وانما قد اختار
اسما على سبيل المواضعة وكذلك لا يجوز اثبات الاسامي بطريقة القياس الشرعي واحتج
من ذهب الى القول الاول بوجوه منها قول الله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها قالوا فاخبر الله
تعالى بانه قد نص على جميع الاسامي فلا يجوز اثبات شيء منها بالقياس مع نصه تعالى عليها ٥
ومنها ان اصل اللغات هو التوقيف فيجب ان يكون الاسامي ثابتة بالتوقيف وهذا يمنع
استعمال القياس فيها ومنها انه لا يخلو من ان يكون اصل اللغات هو التوقيف او المواضعة
فان كان توقيفا فالقياس لا يصح في اثبات الاسامي وان كان مواضعة فانها لا سبيل الى
معرفتها الا من طريق النقل والذي يحصل في هذا الباب ان من ذهب الى اثبات الاسامي
من طريق القياس لا يصح ان اراد بذلك اثبات الاسامي المبتداة كما ذكرناه من اثبات اسم
الضارب سوى هذا الاسم قياسا فانه صحيح والوجه فيه ما ذكرناه من ان ما يجري هذا المجرى
لا يكون اسما لغويا فاما اثباتها من طريق القياس بان يجري الاسامي الثابتة في لغة العرب
وعرفت فوائدها على مسميات لم تسمعها العرب على استعمالها فيها فانه يصح وذلك يكون على
ضروب منها ان نعلم ان الاسم الذي اجروه على شيء مخصوص فيه كقولهم نخلة او حمار او
مخصوص كقولهم انسان او فرس انما قصدوا به فائدة مخصوصة من معنى في ذلك المسمى او صفة او حكم
ثم وجدنا تلك الفائدة حاصلة في شيء اخر غير ذلك المسمى اجريناه عليه وكهذا الاخير
بقولنا نخلة غيرها اشارت العرب اليه بهذه التسمية دون سائرها من الاشجار التي تجري
مجراها وان لم تكن حادثة في الوقت الذي وضع هذا الاسم وانما حدثت من بعد وكذلك القول
في قولنا انسان وفرس ومنها ان يلتبس الفائدة التي قصدوها بالاسم فاذا اخترنا مواضعتهم
علمنا ان لذلك الاسم عندهم تصريفا مخصوصا ووجدنا ذلك التصريف انما يصح في شيء المسمى
دون غيره مما وقع الخلاف فيه واجروا الاسم عليه حكمنا بان فائدة الاسم تلك الصفة وانه انما يجب
ان يجري على ما حصلت له تلك الصفة فيه دون غيره وهذا مثل قولنا جسم فانه لما التبست

الحال في فائدته من طريق اللغة ثم الناس من ذهب الى انه يفيد كون المسمى قائمًا بنفسه غير
محتاج في وجوده الى وجود غيره ومنهم من ذهب الى انه يفيد كونه طويلا عريضا عميقا او ذاهبا
في الجهات ثم اعتبرنا طريقة اللغة فعلمنا ان قولنا جسم يجيء منه اجسم وعلمنا ان افعل
ان لفظة افعل لا تستعمل في اللغة الا في صفة يصح فيها التزايد فيكون لاحد الموصوفين مزية على
الآخر فيها كقولهم هذا احلى وهذا احلى وان زيدًا افضل من عمرو وافضل منه وما يجري مجرى ذلك
وعلمنا ان كون الموجود قائما بنفسه صفة لا يصح التزايد فيها لان ذلك يجري مجرى الوجود في
هذا الباب علمنا ان قولهم جسم لا يجوز ان يكون موضوعا لهذه الفائدة وان الفائدة المقصودة
بهذا الاسم هي كون المسمى به طويلا عريضا عميقا لما كانت هذه الصفة يصح فيها التزايد
حتى يكون لاحد المسميين بهذا الاسم مزية على الآخر فيها فاذا عرفنا ذلك قسنا على المسمى
الذي وضعوا هذا الاسم له كل ما يشاركه في هذه الفائدة فنسميه جسمًا وننفيه عما لا يصح
هذه الصفة عليه فلا نصف القديم تعالى بانه جسم ومنها ان يلتبس الحال في حقيقة الاسم فاذا
اعتبرنا طريقة اللغة علمنا ان له احكاما في اللغة من اشتقاق وتثنية وجمع واذا وجدنا هذه
الاحكام تابعة له عندما اجروه على بعض المسميات ومنتفية عنه اذا اجري على غيره علمنا كونه
حقيقة في المسمى الذي يتبعه عند استعماله فيه هذه الاحكام وان استعماله في غيره توسع ومجاز
ثم نقيس كل ما يشاركه فيها على ذلك المسمى في اجرائه عليه وهذا كلفظة الامر فانها تستعمل
في اللغة في القول الذي له تعلق بمأمور وما مأمور به وفي الفعل كقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد وما يجري مجرى ذلك الا انا علمنا باعتبار طريقة اللغة ان الامر يشتق منه اسم الفاعل
فيقال امر وتثنى وتجمع فيقال امر واوامر وامور وعلمنا ان هذا الاسم اذا اجري على الفعل
لم يتبعه هذه الاحكام اثبتناه حقيقة في القول دون الفعل فاذا عرفنا ان فائدة هذا الاسم هي
القول المخصوص عندهم قسنا عليه كل ما يشاركه في هذه الفائدة فسميناه امرًا والذي
يدل على ان ما ذكرناه من الاقسام الثلاثة متعلق بالقياس انا لو لم نجعل هذه الطريقة
قياسا لما صح شيء من القياس الا ترى ان القياس الشرعي هو ما يجري هذا المجرى لانا اذا وجدنا تحريم
التفاضل في البر ثابتا بالنص ثم علمنا بالدليل ان فائدته تعلق التحريم به ليس عين البر وانما هي
وقد حصل عليها البر من كونه مكيلا جنسا او مأكولا جنسا قسنا عليه ما يشاركه
في هذه الصفة واجرينا التحريم عليه وكذلك اذا وجدنا العرب اجرت اسمًا على بعض المسميات
وعلمنا انهم لم يقصدوا بذلك تخصيص العين وانما قصدوا امرا فيه او صفة تختص به وعلمنا
ذلك بلغتهم او اضطررنا الى قصدهم فيه او استدللنا عليه حتى كنا عند الخطاب كهم واختبارا
لمواضعتهم وجدنا تلك الصفة حاصلة في غيره اجرينا ذلك الاسم عليه قياسا على المسمى
الذي اشاروا اليه بالاسم فقد ثبت ان طريقة القياس حاصلة في ذلك ولهذا انصرف اهل
اللغة على الحقيقة فانكر علينا والمجاز لا يقاس عليه فان قال قائل هنا انا نسلم
لكم ان القسم الثاني والثالث مما يثبت بطريقة الاعتبار والقياس ولكن
لكم ان القسم الاول ثابت بالقياس مع ظهور الحال في ان قولنا نخلة يجري في
اللغة على كل ما هو من قبيل هذه الشجرة وكذلك قولنا انسان وفرس في ان كل واحد

منها ما يجري على قبيل من الحيوان مخصوص قبل ان ظهور الحال في اجراء هذه الاسامي على مسمياتها لا يخرجها
من ان يكون طريقا للقياس قد حصلت فيها من حيث علمنا ان العرب حين وضعت هذه الاسامي
انما وضعتها للاعيان التي كانت موجودة بحضرتهم وكانت مشاهدة لهم فاذا اجريناها على
اعيان حدثت بعد المواضعة على هذه الاسامي اعتبارا لانها المشاركة لها في الصفة التي هي
فائدة الاسم فلا بد من ان يكون ذلك طريقة القياس على ما بيناه وما يحصل فيه طريقة القياس وظهور
الحال فيه لا يخرجه من ان يكون قياسا لان انواع القياس تختلف في الجلاء والخفاء وهذه الطريقة
حاصلة في القياس الشرعي ايضا لان فيه جلي وخفي والسبب فيه اختلاف الحال في ظهور المقصود
بالاصل فاذا كان ذلك ظاهرا كانت طريقة القياس ظاهرة واذا اخفي ذلك كانت طريقة القياس خفية
فلما كانت هذه الفائدة المقصودة بنخلة وانسان وفرس ظاهرة ظهر حكم ما نقيس على ذلك من الاسامي
وجرى ذلك مجرى القياس على اصل قد نص على علته والقسمان الآخران لما التبس الحال فيهما في فائدة
الاسم كقولنا جسم وامر واحتيج في التوصل الى العلم بالفائدة التي قصدوها بهذين الاسمين الى
اعتبار كلامهم واختبار مواضعاتهم كانت طريقة القياس فيهما اخفى من القسم الاول فان قال
ما انكرتم من ان لا يكون القسم الاول قياسا لانهم انما وضعوا تلك الاسامي لما له صفة مخصوصة
كقولهم ضارب فانه موضوع لكل من يحصل منه الضرب وهكذا قولهم انسان لانه موضوع
لكل حيوان مخصوص بهذه البنية المخصوصة فاذا كان الاسم انما وضع لما له صفة مخصوصة كان اجراؤه على
كل ما له تلك الصفة طريقة النص دون القياس قيل له هذا لا يصح لانه لا يمكنك ان تنقل عن العرب انهم
قالوا انما نجري هذه الاسامي على ما له صفة مخصوصة وانما يوجد هذا المعنى في كتب اهل اللغة الذين هم ارباب
الصناعة لانهم لما عرفوا فائدة الاسم في موضوعه قالوا انه اسم لكل ما يحصل فيه تلك الفائدة وانما احتجوا
في تحصيل ذلك الى ما بيناه من طريقة القياس فاما العرب فانما اجروا هذه الاسامي على مسمياتها التي
كانت مشاهدة لهم وقصدوا بها الصفات المخصوصة التي حصلت عليها تلك المسميات وهي التي نقول
انها فوائد الاسامي فان قال انهم اذا قصدوا باجراء هذه الاسامي على المسميات الفوائد التي ذكرتم كان ذلك
بمنزلة نصهم على اجرائها على كل ما له تلك الفائدة قيل له هذا الذي ذكرته يبطل القياس الشرعي لان
المعنى الذي ذكرته موجود فيه الا ترى ان قائلا لو قال ان الله تعالى اذا نص على تحريم التفاضل في
البر ونصب الدليل على علة الحكم فقد نص على احكام الفروع لمشاركتها له في العلة فاذا كان هذا
الاعتبار باطلا فكذلك ما ذكرته ويلزم على هذا ان العلة المنصوص عليها لا يصح القياس على ما
يشاركها في تلك العلة فان قال انما لا يصح اثبات الاسامي من طريق القياس لان اهل اللغة ربما قصدوا
بالاسم فائدة واعتبروا حصولها في قبيل الا ترى انهم قالوا ابلق اسم يفيد السواد والبياض ولكنه
اسم لهما اذا وجدا في حيوان مخصوص فان وجدا في جماد او حيوان سوى الدابة لم يستعمل هذا
الاسم فيهما ولذلك لا يسمون الغراب ابلق كما يسمون الدابة بذلك وهذا يمنع من اثبات الاسامي قياسا
قيل له هذا الذي ذكرته سؤال من لا يتصور كيفية القياس والجمع بين الفرع والاصل بالعلة التي
تجمعهما لان فائدة الاسم اذا كانت صفة مطلقة وجب اعتبارها في حمل الفرع عليها على سبيل
الاطلاق واذا كانت مقيدة بشرط وجب ان يعتبر حصول ذلك الشرط في حمل الفرع عليها فاذا كانت
فائدة الابلق عندهم حصول السواد والبياض في حيوان مخصوص لم يجز

أجرى الاسم المشتق منهما الا على ما فيه السواد والبياض اذا كان من ذلك الفعل وهذا حكم مادة
الشبهة واعلم انه لا فصل بين ان يكون الاسم المثبت بالقياس من الوجه الذي بيناه لغويا او شرعيا
لان هذه الطريقة اذا حصلت في الاسامي الشرعية جاز قياس بعضها على بعض كما يجوز في
الاسامي اللغوية فلا يجب ان يكون هذه الطريقة اذا اثبت بها الاحكام الشرعية فيما ليس شرعيا
لا يكون لغويا لان الطريقة لا تسع في اثبات الاسامي بها من حيث كان المعتبر في ذلك فائدة
الاسم سواء كان الشرع حاصلا او لم يكن فلا يتغير الحال في ذلك بان يكون الاسم مأخوذا عن جهة اللغة
او للشرع مدخل فيه فاما اثبات الاسامي اللغوية بطريقة القياس الشرعية وتعليق الاحكام
بها على ما حكيناه عن ابي العباس بن سريج وغيره فانه لا يصح والذي يدل على ذلك ما عرفنا
من اقوال الصحابة انهم انما اثبتوا بالقياس الاحكام دون الاسامي والرجوع في اثبات القياس
وتعليق الاحكام به الى فعلهم وكذلك في قصة الاسرى انهم لما اختلفوا في مسألة
الحرام فان احدا منهم لم يقصد سلك الطريقة التي سلكها في الجواب عن هذه المسألة اثبات
الاسم وانما قصد اثبات الحكم وكذلك اختلافهم في الجد لان من قال منهم انه بمنزلة الاخ فانما اراد
به الحكم دون اثبات هذا الاسم له وكذلك من قال انه بمنزلة الاب فاما قولهم انا نعتبر اسم
الزنا في المعنى الذي يثبت فيه فاذا علمنا ان المقصود به انه الوطء لا على استباحة من عقد او ما
يقوم مقامه اجريناه على وطء البهيمة فهذا اعتبار غير صحيح لان ذلك انما كان يصح لو امكن ان يعلم
من جهة اللغة ان فائدة هذا الاسم هي مجرد الوطء اذا وقع على الوجه الذي ذكروه فاما من جاز
ان يكون هذا الاسم يفيد الضرب من القياس يكون فاسدا لانه بمنزلة من يقول ان قولنا ابلق اذا كان
يفيد وجود السواد والبياض في الفرس فاجريه على كل جسم يحصل فيه السواد والبياض وهكذا
قول من يقول انا اجري اسم الخمر على النبيذ لمشاركته لها في الشدة اذ لا يمتنع ان يكون هذا الاسم
يفيد الشدة اذا كانت في العصير النيء فاما اذا حصل مثلها في غيره فان الاسم لا يطلق عليه كما ان قولنا
ابلق انما يفيد المجموع اذا حصلت في الفرس فاما اذا حصلت في غيره كالابل وما يجري مجراها
فان الاسم لا يجري فان قال قائل ليس يصح عندكم اثبات المراد بالحمل بالقياس الشرعي وهذا
يقتضي تعليق الحكم بالاسم الثابت بالقياس قيل له ليس الامر كما ظننت لان هذا الحكم يكون
ثابتا بالقياس لا بالاسم والجواب عن اول ما تعلق به من منع اثبات الاسامي من طريقة
القياس وجوه منها ان قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ان دل على المنع من القياس فانما يدل على ان ذلك
انما كان لا يصح من آدم وحده من حيث علمه الله تعالى جميع الاسامي ونص له عليها فاما من بعده فيمن
امره قد علم منها ما علمه الله آدم عليه السلام ومنها ان قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لا يمنع
واستعمال القياس فيها اذ ليس في ذلك انه تعالى علمه جميع الاسماء بان نص على كل اسم بعينه ولا يمتنع
ان يكون المراد بذلك انه علمه الاسماء بان نص على بعضها ونبه على طريقة القياس في اثبات سائرها
كما يقول في قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء انه لا يدل على نفي القياس وان جميع الاحكام قد نص
الله تعالى عليها لانه تعالى اذا نص في الكتاب على بعضها ونبه فيه على حمل سائر الاحكام عليها بطريقة
القياس جاز وصف الكتاب بانه لم يفرط فيه من شيء ومنها انه ليس في الآية دلالة على ان الله تعالى علم آدم
جميع اللغات من اسامي الروم والعجم والعرب وقد نص تعالى عليها علم آدم جميع اللغات
بان علمه اياه والجواب عن الثاني ان الدلالة قد دلت على ان اصل اللغات لا يجوز ان يكون
توقيفا وانه يجب ان يكون قد حصل من جهة المواضعة ثم لو سلمنا ذلك لما كان فيه ما يمنع من

من استعمال القياس في الاسامي اذ لا يمتنع ان يكون اصل اللغة توقيفا بان يحصل التوقيف في اسامي
مخصوصة ثم قاس عليها غيرها من الوجه الذي بيناه والجواب عن الثالث ان ذلك لا يمنع من اثبات
الاسامي بالقياس اذ لا يمتنع ان يعرف اصول الاسامي من طريق المواضعة بالنقل ويقاس عليها غيرها
والله تعالى اعلم بالصواب

مسألة كان ابو هاشم يذهب الى ان الحكم الذي يثبت
بالقياس يجب ان يكون النص متناولا لها على الجملة وانما يستعمل القياس في الكشف
عن تفصيلها وانه لو لم يتناولها مثال ذلك انه لو لم يثبت نص الكتاب او ما يجري مجراه
ان الاخ وارث لما امكن اثبات الحكم من طريق القياس بانه يرث مع الجد وكذلك القول في مسألة الحرام فاما
اثبات الفروع التي لم يتناولها النص حكمها على الجملة فانه لا يصح وما يجري مجرى ذلك الا ان الصحابة
لم يستعمل القياس الا في فروع هذه سبيلها ولم يثبت عنهم اثبات الحكم من طريق القياس
في فرع لا ذكر له في المنصوص به والقياس انما يثبت تفصيلها والذي عليه عامة الفقهاء خلاف هذا
القول وان في عندهم من الفروع التي يثبت لها حكم من طريق القياس وان لم يتناوله النص حكم على
الجملة او التفصيل وانه اذا امكن حمله على الاصول الثابتة بالنص بعلة صحيحة جاز ان يحكم له بحكم الاصل
والى هذا ذهب شيخنا ابو عبد الله والذي يدل على صحته ان القياس قد ثبت كونه دليلا على الاحكام
الشرعية على سبيل الاطلاق ولم يثبت ان يكون الحكم الذي يستنبط به منصوصا عليه على الجملة شرطا
في استعماله فيجب ان يكون استعماله صحيحا في احكام الفروع كلها ما لم يمنع من ذلك مانع ومن حجة هذا
ان الصحابة قد استعملت طريقة الاجتهاد واثبات الاحكام بها في فروع لم يتناول النص فيها
على الجملة ولم يتضمن ذكر شيء منها على جملة ولا تفصيل وقد دل على ذلك انه حين بعث معاذا وهو قوله اجتهد رأيي
فيما لا نص عليه من جهة الكتاب والسنة ولم ينكر الكلام في ذلك وجعله الاصل لا بسبب هذا الخبر
على صحة القياس ولم يشترط في ذلك كون النص مثبتا والحكم ما يثبت فيه على سبيل الجملة بل اطلق القول
بانه يجتهد رأيه فيما لا نص فيه وذلك يقتضي جواز الاجتهاد في كل ما لم يتناوله النص جملة او تفصيلا فاما
ما اومأ اليه ابو هاشم في كثيره ما ذهب اليه فانه غير مسلم بل قد ثبت عن الصحابة خلاف ذلك في قضية
ما احتملوا فيه من مسألة الحرام وما يجري مجراها لان قول القائل حرمت هذه المرأة على نفسي لم يرد
النص بحكمه لا على جملة ولا على تفصيل

مسألة اختلف اهل العلم في تخصيص العلل
الشرعية فمنهم من منع من ذلك وهو قول جماعة من اصحاب الشافعي وبعض المتأخرين من اصحاب ابي حنيفة
وقد اختلفوا في العلة اذا كانت منصوصا عليها فمنهم من سوى بينها وبين المستنبطة في المنع
من التخصيص ومنهم من جوز تخصيصها وذهب جمهور اصحاب ابي حنيفة الى جواز تخصيصها وهو الذي
نصره شيخنا ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن الكرخي وذكر انه مذهب ابي حنيفة وجميع المتقدمين
من اصحابه وقد حكي ذلك عن مالك ايضا واحتج القائلون بالمنع من ذلك بوجوه منها ان العلة الشرعية
وان لم تكن موجبة للحكم فانها اذا صارت علة بالشرع ودلت الدلالة على صحتها وتعلق الحكم بها
فيجب ان يكون حكمها حكم العلة العقلية في انه لا يصح وجودها مع ارتفاع الحكم كما لا يجوز ذلك
في العلة العقلية من حيث اشتركا في ثبوت كونها علة للحكم وتعلقه بها فما كان بينهما فصل
من وجه آخر وهو ان العلة الشرعية موجبة للحكم كالعقلية ... هذا الا اختلاف في ان وجودها
مع ارتفاع الحكم لا يصح اذا لم يمنع مانع من تعلق الحكم بها وان لم تكن ... سبيلها سبيل

العلل العقلية في هذا الباب وهذا سؤال يمنع من الفرق في ان احداهما غير موجبة للحكم
والاخرى موجبة له لانه يمنع من اشتراكهما في وجوب تعلق الحكم بهما متى وجدتا ومنها ان الدلالة على صحة
العلة هو ان يجري في معلولاتها وان لا يدفعها اصل فان وجدت في موضع ولم يتعلق الحكم بها اقتضى
ذلك كونها فاسدة ٥ ومنها انه لو جاز وجود العلة في بعض المواضع مع انتفاء الحكم لمانع
منع من تعلقه بها لاحتيج في كل موضع توجد فيه الى ان نبين انه لا دلالة تدل على تعلق الحكم بها
وهذا يخرجها عن كونها امارة للحكم لان الحكم على هذا القول يتبع الدليل في كل موضع ومنها
ان العلة المستنبطة اذا وجدت في بعض المواضع ولم يتبعها الحكم دل ذلك على ان المخالف لم
يسلك الطريقة الصحيحة في استنباطها ولم يستوف النظر في اثباتها لان الغرض باستنباطها انها
اذا كان تعلق الحكم بها وجعل الوصف الذي هو العلة امارة له فمتى وجدت مع ارتفاع الحكم
كان ذلك دليلا على تقصير المعتلل في استنباطها وانه لم يحرز مما يجب تحرزه في نصبها ولم يستوف
شرائطها فالجواب انه لا يلزم على هذا جواز تخصيص العلة المنصوص عليها لان ناصبها اذا
كانت الدلالة قد دلت على حكمته علمنا انه لم ينصبها الا والحكمة تقتضي ذلك والمصلحة تتعلق به
وان وجدت في بعض الاعيان من دون تعلق الحكم بها وليس هكذا الواحد منا لانه لم تدل الدلالة
على حكمته فاذا كان الغرض بنصبها ان تكون امارة للحكم ووجدت من دون ان يتبعها الحكم في
بعض المواضع كان ذلك مناقضا للغرض وذلك يوجب ان الحكم يكون مقصرا في استنباطها ومخطئا
فيه وهذا كما نقوله ان الالفاظ التي يوهم ظاهرها ما لا يجوز على الله تعالى من التشبيه والجبر
لا يجوز من الواحد منا اطلاقها الا مع البيان من حيث لم تدل الدلالة على حكمته ولا انه يكون عالما
بالمصالح فيتصرف فيه كلها الى انه قصد بها ما يصح من الوجوه دون ما لا يصح وليس هكذا حكم هذه
الالفاظ اذا وردت من قبل الله تعالى كالايات المتشابهة لان الدلالة قد دلت على حكمته وكونه
عالما بالمصالح وهذا جواب من يجوز منهم تخصيص العلة المنصوص عليها ومنها ان العلل الشرعية
مع تقرر الشرع وانقطاع الوحي وارتفاع النسخ يجب ان تكون سبيلها سبيل العلل العقلية
مع ثبات العقل واستحالة تغير حكمه في ان وجودها مع ارتفاع الحكم لا يجوز كذلك ههنا ٥
ومنها ان اقوى ما يدل على فساد العلة هو المناقضة لانها اشد تاثيرا في ذلك من المعارضة فلو لم
تكن مفسدة لها لكانت المعارضة بذلك اولى وذلك يؤدي الى ان لا يفسد العلة ولا صورة ان
للمناقضة الا وجود العلة مع انتفاء الحكم وهذا يوضح فساد القول بتخصيصها فاقوى ما يمكن
ان يتعلق به في المنع من تخصيص العلة ما يعتمده من يذهب الى ذلك من شيوخنا وهو ان طريق
اثبات العلة يمنع من القول بتخصيصها لان صحتها اذا كانت مستندة الى الامارة التي توجب غالب
الظن بان حكم الاصل يتعلق بها دون سائر الاوصاف فهذه الامارة متى حصلت وجب ان يحصل
عندها الظن بكون هذا الوصف امارة للحكم وانه متعلق به وهذا ينقض القول بان العلة
توجد في بعض المواضع ولا يتبعها الحكم لانا ان قلنا لا يتبعها الحكم لان الظن لا يحصل مع حصول
الامارة لم يصح ذلك اذ لا يصح ان يكون في الامارة واحدة في عشرة اشياء ويحصل الظن في تسعة
منها دون العاشر الا ترى انه اذا كان ما يحصل به زيد في ظاهر احواله من السداد واستقامة
الطريقة والبعد عن الكذب امارة للظن في صدقه فيما يخبر به لم يجز مع حصول هذه الامارة ان
يحصل الظن في صدق بعض خبره دون بعض وان قلنا يحصل الظن بتعلق الحكم بها ولا يكون
علما لم يصح ذلك لانه يؤدي الى ابطال العلل المستنبطة وتصحيحه بهذه الطريقة ان الامارة

اذا كانت طريقا للظن لم يصح حصولها من دون ان يحصل الظن كما ان الادراك اذا كان طريقا للعلم بالمدرك
لم يجز حصوله مع انتفاء العلم به وكذلك لا يجوز حصول الدليل مع تعذر العلم بالمدلول الا ترى ان من علم
كون زيد قادرا او صح الفعل منه فانه يعلم لا محالة كون كل من صح منه الفعل قادرا واذا ثبتت هذه
الجملة وجب ان الحكم متى وجد الوصف في بعض المواضع من دون ان يتبعه الحكم ويكون امارة له بان
في الموضع الذي يتبعه الحكم ويتعلق به لم تقتض الامارة الظن بكونه علة للحكم بمجرده وانه لا بد في ذلك
واعتبار شرط اخر يتعلق بزيادة او نقصان ومتى حصل ذلك الشرط فالحكم يحصل لا محالة وهذا يبين ان
الوصف اذا لم يتعلق به الحكم في موضع فانه بمجرده لم يكن علة في شيء من المواضع فاذا صح هذا علم ان
تخصيص العلة لا يصح ولا يعترض هذا جواز تخصيص الاسم مع تعلق الحكم بظاهره لان دلالة الحكم على التخصيص
ليست هي مجرد ظاهر الاسم وانما هي كونه خطابا بالمراد ثبتت الدلالة على حكمته فالاعتبار في تعلقه
بالحكم بالوجه الذي لاجله صار دلالة عليه والوجه الذي عليه كان دليلا لا يجوز تخصيصه لانه ان كان
دليلا من حيث خاطب به الحكيم بمجرد اعراقه فتخصيصه لا يجوز وان كان خاطب به مضموما الى
القرينة فما يدل عليه مع القرينة تخصيصه لا يجوز فان فرق بين الاسم وبين العلة في هذا الباب
والذي يدل على جواز تخصيص العلل الشرعية ان هذه العلل ليست بموجبة للاحكام الا ترى
انها كانت موجودة قبل الشرع ولم يتعلق بها حكم وانما جعلت في الشرع امارات لها فجعل
الجاعل واختيار الحكيم ولا يمتنع من الحكيم ان يجعلها امارات للحكم على وجه يدخلها التخصيص لان
الامارات لا يمتنع ان يحصل فيها التخصيص فيها النقيصة والظن اذا غير موجبة له وانما يختار العاقل
ذلك عندها ولا يمتنع ان يقارن بعضها ما يخرجه عن كونه امارة له واذا صح هذا لم يمتنع من الحكيم ان
ينصبها على وجه يدخل فيها التخصيص بان ينصب تعلق الاحكام بها في كل موضع توجد فيه الا
في مواضع يقيم الدلالة عليها وان وجدت فيها فالحكم لا يتعلق بها فيخرج عن كونها امارة هناك
الا ينصبها الظن كما لا يمتنع ان يجعلها امارات على طريق الشمول بحسب المصلحة واذا كان كل
واحد من الامرين جائزا ثم وجدنا الدلالة قد دلت على ارتفاع الحكم في بعض المواضع مع وجود
الوصف الذي هو امارة لامثاله في سائر المواضع علمنا انها مخصوصة ولم يحصل من الظن عندها
ما يحصل عند امثالها فقد بان بهذه الجملة جواز تخصيص العلة فان قال قائل السائل يشكي
ما ذكرتم من ان هذه العلل غير موجبة للاحكام وانها كانت موجودة وغير متعلق بها حكم
ولكنا نقول انها اذا جعلت امارات للاحكام بعد ورود الشرع لم يجز ان توجد في موضع ولا
تكون امارة للحكم قيل له هذا هو الذي بينا جوازه بالدليل وقلنا ان كونها امارة اذا كانت
يتعلق بجعل الجاعل يجب ان يعتبر في تعلق الحكم بها وكونها امارة له الوجه الذي جعلها
الجاعل عليه من تخصيص او تعميم فان قال لا يجوز ان يجعل الحكيم الشيء امارة على وجه يبعض كونه
امارة ويناقض وقد علمنا ان العلة اذا وجدت في بعض المواضع من غير ان يتعلق بها الحكم نقض ذلك
كونها امارة له في سائر المواضع قيل له التناقض الذي ادعيته غير معقول عندنا فيجب ان تبين
وجهه ولا سبيل لك اليه وانما كان يلزم ما ذكرته لو قلنا ان الوصف الذي يوجد في بعض
المواضع ولا يتعلق به حكم موجب له وانه لم يبين بالدليل ذلك وبين ما هو امارة من امثاله فاما
اذا كان ما ليس بامارة للحكم من هذه الاوصاف قد ميز عما هو امارة بدليل يقع به الفصل بين
ما يتعلق الحكم به فيكون امارة له وبين ما لا يتعلق به فلا يكون امارة فالالزام ساقط ٥
فان قال فوجه الظن فيه في ذلك … ان الظن الذي يستند الى الامارة والوصف

الذي هو امارة له اذا كان حاصلاً في جميعه فلو جعلنا بعضه امارة دون بعض ادى ذلك الى التناقض
وخروج ما هو امارة للحكم عن كونه امارة له قيل له اما ما ذكرته من ان ذلك يودي الى ان يحصل ما هو
امارة للحكم عن كونه امارة له قيل له اما ما ذكرته من ان ذلك يودي الى ان يحصل ما هو امارة للحكم
من غير ان يكون امارة فانما كان يجب لو قلنا ان الوصف الذي ليس بامارة للحكم ودل الدليل على انه لا
يتعلق به وقد قارنه من الظن الذي يقتضي كونه امارة للحكم ما قارن امثاله فاما اذا قلنا ان قيام
الدليل على ان الحكم لا يتعلق بالوصف في بعض المواضع يمنع من حصول الظن في تعلقه به وكونه امارة
له فالالزام فاسد واما الامارة فقد بينا انها يصح ان يختص بحصول الظن عند بعضها دون بعض
فان قال كيف يصح حصول الظن ببعض الاوصاف دون جميعها مع اشتراك الكل في امارته قيل لا يمتنع
ذلك اذا كان للامارة في بعض المواضع ما يقابلها ويجري مجرى القادح فيها ولهذا لا يمتنع ان يختلف حال
الاثنين في قوة الظن ببعض الامور في الاحكام فيغلب على ظن احدهما في بعض الامور ما لا يغلب على ظن
الاخر مع حصول الامارة في كل واحد منهما واشتراكهما في العلم بها بان يقابل احدى الامارتين ما يجري
مجرى القادح فيها عند احدهما وان لم يكن قادحا عند الاخر فيحصل غالب الظن لاحدهما دون الاخر
وعلى هذه الطريقة يصح الترجيح في العلل وسنشرح الكلام في هذا الباب عند كلامنا
على شبه المخالف فان قال اذا جاز عندكم وجود العلة مع عدم الحكم فلم
منعتم من تعليل الاصل بما لا يتعدى الى حكم الفرع قيل له الفصل بين الموضعين ظاهر وهو ان
تعليل الاصل بعلة مستنبطة لا تجلب حكم الفرع ولا يتعدى اليه ينافي موضوع القياس
ويؤثر فيه ويجري مجرى العبث لان الغرض بالتعبد بالقياس واستنباط العلل في الاصول حمل الفروع
عليها وليس هكذا جواز تخصيصها لان ذلك لا يوثر في الغرض الذي هو التعبد بالقياس الا ترى انا
نقول من سبيل القياس ان يجري كل علة تدل الدلالة على صحتها في جميع معلولاتها ويعلق الاحكام بها
الا في موضع تدل الدلالة على المنع من ذلك كما نقول ان من سبيل العموم ان يجري على ظاهره ويثبت
حكمه في جميع مسمياته الا في موضع يمنع الدليل منه كما لا يقدح هذا في اثبات العموم والقول بصحته
فكذلك تخصيص العلة على الوجه الذي بيناه لا يقدح في حكم القياس فان قال لا يجوز ان يجعل
الحكيم شيئا من الاشياء امارة لبعض الاحكام ويصح وجود مثله ولا يكون امارة لانه يودي الى
التلبيس الا ترى ان الحكيم في الشاهد اذا نصب امارة ليهتدى بها الى الطريق كالمنابر وما يجري
مجراها فانه لا يجوز ان ينصب مثلها حيث لا يصح الاهتداء بها في ذلك من التلبيس قيل
له انما لا يصح ما ذكرته اذا لم يميز ما يشبه الامارة وليس بامارة مما هو امارة بامر يمكن
له الفصل بينهما فاما اذا فصل بينهما بما يقتضي دفع اللبس فلا مانع يمنع من ذلك الا ترى ان
من نصب المنابر للاهتداء الى الطريق لو خص واحدة منها بانها لا يهتدى بها وبين ان الاهتداء
الى الطريق وان وجودها مثل ان توجد واقام على ذلك برهانا وجعل لها علامة يفصل
بها بينها وبين سائرها لما امتنع ذلك وكان سائغا في الحكمة فان قال وجود العلة
مع ارتفاع الحكم يدل على المناقضة وفساد العلة في الموضع الذي يتعلق الحكم بها فيه قيل
له ان اردت بالمناقضة وجود الوصف مع ارتفاع الحكم في بعض المواضع لقيام الدلالة على
انتفائه في ذلك الموضع فقد التزمنا ما تقوله ونذهب اليه ودللنا على صحته واما قولك
ان ذلك يفسد العلة فان اردت به انه يفسدها لهذا المعنى فهو الذي دللنا على فساد
مذهبك فيه وصحة مذهبنا وان اردت انه يفسدها لانك تسمي ما يجري هذا المجرى مناقضة

فالعبارة لا تفسد بها المعاني ونحن نستقصي الكلام في هذا الفصل عند الكلام على شبه المخالفين
ويدل على جواز تخصيص العلة ايضا انها اذا كانت امارة للحكم ودليلا عليه في بعض المواضع جرت
مجرى الاسم في كونه دليلا على الحكم فاذا جاز وجود مثل الاسم من غير ان يتعلق به الحكم لدليل يدل عليه
من حيث لم يكن موجبا له وانما جعل دليلا عليه في الموضع الذي هو دليل فيه فكذلك العلل الشرعية
والجواب عما يتعلق به المخالفون من الوجه الاول ان العلل العقلية انما لم يصح وجودها
مع ارتفاع الحكم لوجه واحد وهو انها موجبة للاحكام ولما كانت العلل الشرعية غير مشاركة
لها في هذا الوجه لم يصح حملها عليها فاما سائر الوجوه التي اعتبرها المخالف في هذا الباب من كونها
علة للحكم او امارة او تعلقه بها وحاول الجمع بين العلة العقلية والعلة الشرعية فيها فاعتبارها
لا يصح لان الوجه في امتناع وجود العلة العقلية مع ارتفاع الحكم هو ما بيناه دون هذه الوجوه
فاشتراك العلل العقلية والشرعية فيها لا يقتضي اشتراكهما في المنع من التخصيص فاما قولهم
انه لا خلاف في ان وجودها مع ارتفاع الحكم من غير منع لا يصح فانه لا يوجب ان يكون حكمها حكم العلة
العقلية في امتناع التخصيص فيها لان ذلك انما وجب لورود التعبد بالقياس على هذا الحد لا
لكونها امارة للحكم ولم يثبت ان التعبد بالقياس ورد على وجه لا يصح معه تخصيص العلة والجواب
عن الثاني انا قد بينا فيما تقدم انه لا يجوز ان يكون الدليل على صحة جريها في معلولاتها واستقصينا
الكلام في ذلك وهذا يسقط تعلقهم بهذا الوجه على انا لو سلمنا ذلك لامكن ان يقول ان الذي يعتبر
صحتها جريها في معلولاتها ما لم يمنع من ذلك مانع فقد بينا ان هذا الوجه هو اعتماد على مجرد الدعوى
والجواب عن الثالث ان القول بجواز تخصيص العلة لا يودي الى اعتبار الدلالة في تعلق الحكم
بها في كل موضع لان ورود التعبد بالقياس قد اوجب الحاق الاحكام بكل علة قد دلت الدلالة على
صحتها اينما وجدت الا في موضع يقوم الدليل على المنع من اثبات الحكم فيه وكما لا يلزم اذا
خصصنا بعض العموم لقيام الدلالة على ذلك ان نعتبر في سائر العمومات واجرائها على ظاهرها
دليلا مستانفا فكذلك القول في العلل فان قيل السنا لو لم تقم الدلالة على وجوب تصديق
الرسول صلى الله عليه في جميع ما يخبر به وامتثال جميع ما يوديه الينا عن الله تعالى لاحتجنا في
تصديقه في كل ما يخبر به وامتثال امره في كل ما يامر به الى دليل مستانف وكذلك يلزمنا
ما الزمناكم اذا جوزتم وجود العلة من غير ان يتعلق بها الحكم فالجواب ان ورود التعبد
بالقياس على الاطلاق يجري مجرى قيام الدلالة على وجوب تصديق الرسول والاقتداء به في جميع
اقواله وافعاله وقيام الدلالة على جواز وجودها في بعض المواضع من غير ان يتعلق بها
الحكم يجري مجرى قيام الدلالة في بعض الافعال على ان الاقتداء به صلى الله عليه وآله فيه لا يجب او لا يجوز
مما يكون مخصوصا به او يكون من باب المباح او من جملة الصغائر فاما ما يخرج عنه او يامر به
فانه يجري في الصحة وامتناع المخالفة فيه مجرى العلل التي دلت الدلالة على صحتها ولم يعرض
منع من تعلق الاحكام بها والجواب عن الرابع ان المعلل اذا سلك الطريقة الصحيحة في
استنباط العلة واثبت منها ما يدل الدليل على صحته والعمدة في اثبات الاحكام عليه
مدعاه وعلق بها الحكم اينما وجدت الا في الموضع الذي يدل الدليل على ان الحكم لا يتعلق بها فيه
فقد زال عنه التقصير فكيف يكون مقصرا مع اعتباره الدليل في الموضع الذي الحق فيه الحكم
بالعلة وفي الموضع الذي ينفيه ولا يلحقه بها فان قيل وجه التقصير في ذلك انه كان يصح منه
ان يضم الى الوصف او ينقص منه ما يمتنع معه وجود العلة مع ارتفاع الحكم فالجواب ان حاصل
كلامك انك تجعل مذهبك الذي تدعيه وهو المنع من تخصيص العلة اصلا لا يجوز العدول عنه ثم تدعو
من يخالفك فيه الى التزامه وبناء التعليل عليه وهذا خلف من القول والجواب عن الخامس انا قد

بينا انه لا وجه لامتناع تخصيص العلل العقلية الا كونها موجبة للحكم فاذا لم يكن هذا الوجه حاصلا في العلل
الشرعية لم يصح حملها في هذا الباب فاما قولهم ان العلل الشرعية مع تقرر الشرع كالعلل العقلية مع
ثبات العقل فانه اعتماد على عبارة لا معنى تحتها لان تقرر الشرع لا يقتضي ان يصير عللها موجبة للحكم فلا
يلحقها بالعقلية في هذا الباب وقولهم ان تقرر الشرع كثبات العقل وطريقه فانه غير مستقيم
ايضا لان العلل العقلية يستحيل كونها غير موجبة للحكم كان العقل او لم يكن وحصلت الادلة العقلية
او لم يحصل فجعل الوجه في امتناع تخصيص العلة العقلية ثبات العقل وطريقه التي هي الادلة وجمع
بينها وبين العلل الشرعية بثبات الشرع فقد ابان عن قلة معرفته بهذا الشان والجواب عن السادس
ان العلل لا تفسد بالعبارات وانما يجب ان يتامل معانيها فان تضمنت معنى يقتضي فسادها حكم
بذلك وان تضمنت ما لا تقتضيه لم تؤثر فيه واذا ثبت هذا فالقائل اذا قال ان المناقضة تفسد
العلة يسال عن المراد بذلك فان قال اردت به وجود العلة التي دلت الدلالة على صحتها في بعض المواضع
ودون ان يتعلق بها الحكم مع قيام الدلالة على انتفاء الحكم عن ذلك الموضع واما الزمه مخالفه نقض مذهبه
الذي ذهب اليه [illegible] من ذهب مخالفه ان ذلك لا يفسد العلة فكما انه لو قال له مذهبك فاسد
لما كان هذا الزاما وكذلك اذا قال مذهبك يفسد العلة وهذه الطريقة لا اشكال في فسادها والجواب
ومن ذهب الى تخصيص العلة لم يقول له ان اثبت العلة مع قيام انتفاء الحكم وعدم ما [illegible] انك ان اردت
بالمناقضة هذا المعنى فقد احتجت الى هذا وسبقت اليه فلا معنى لالزامك اياي ذلك وهذا ليس
بمناقضة عندي فان اخترت انت ان تسميه مناقضة لم امنعك من ذلك فلم تعد اختيارك هذه
العبارة بفساد على مذهبي وان اردت به ان ذلك فاسد فقد دلت الدلالة على صحته فان قيل
اذا لم يكن هذا مناقضة فما صورة المناقضة الفاسدة عندكم وهل تدعون ان المناقضة لا تحصل
في شيء من العلل فان قلتم بانا نعلم بان المناقضة المفسدة للعلل فكيف تكون صورتها مع صحة
وجود العلة [illegible] الحكم عندكم وان منعتم منها كان ذلك خروجا عن اجماع اهل النظر اذ لا خلاف بينهم
في فساد العلل العقلية والشرعية بالمناقضة والجواب ان شيخنا ابا عبد الله كان يقول
ان المناقضة التي تفسد العلة عندنا يكون على احد الوجهين اما ان يعتمد المعتل على علة يدعيها
ويعلق بها الحكم من غير ان يدل عليها ثم لا يجريها في سائر معلولاتها لانه اذا لم يكن اعتبر الدليل في تعليق
الحكم بها حسب علقه ونفيه عنها حيث يعلم بكل بعض المواضع بان يعلق الحكم بها او في بعضها او اجراها
في بعض معلولاتها دون سائرها تكون مناقضة مع هذا الدليل فان قيل اذا كانت صورة العلة
هذه لم يحتج الى بيان فسادها بالمناقضة لانها اذا كانت مدعاة غير مدلول على صحتها كفى ذلك في
فسادها والجواب ان هذا الوجه لا يمنع مما ذكرناه لانا لا نمنع ان يفسد العلة من وجهين احدهما
كونها غير مدلول على صحتها والثاني الوجه الذي ذكرناه وان كان افسادها بالوجه الثاني على
طريق الالزام وهو انه اذا كان لا يعتبر الدليل في تعلق الحكم بالعلة جاز في تعلقه بها فلم علق الحكم
بها في موضع دون موضع مع انه لا وجه للتخصيص والثاني ان يخص العلة من دون ان يدل على ما
يوجب تخصيصها ومنع تعلق الحكم بها لان هذا الفعل يناقض موضوع القياس والجواب
عن الوجه الذي يعتمده من يدفع القول بتخصيص العلة من شيوخنا ان الامارة وان كانت مقتضية
للظن فانها غير موجبة له وانما تختاره الانسان عندها ما يجري مجرى الدواعي التي عندها يختار
الافعال لذلك لا يمتنع ان يشترك اثنان في معرفة الامارة ويحصل غالب الظن لاحدهما
دون الاخر وهذا مستمر فيما يتعلق بامور الدنيا وفيما يتعلق بالاحكام الا ترى ان كل اهل
المحنة [illegible] يعرف الامارة التي لاجلها غلب عند صاحبه الظن بصحة الحكم الذي ذهب اليه ولا
يحصل له من غالب الظن بذلك ما حصل للاخر لا يمتنع في الدواعي وما يجري مجراها ان يماثل ما

يجاد عند بعضها ويقف الفعل عنده [illegible] الفعل ما كان يختار الواحد منا [illegible] عنده فاذا ثبت هذا
لم يمتنع ان يكون الامارة مقتضية للظن في مواضع كثيرة ثم يقابلها في بعض المواضع ما يمنع
ان يحصل عندها من الظن ما حصل عند امثالها وهذا سبيله لا يمتنع ان يقتضي الامارة غالب
الظن فان الحكم متعلق بالوصف في مواضع كثيرة ويوجد ذلك الوصف في موضع ولا تقارنه الظن
بان الحكم متعلق به لحصول الامارة من جنس تخصيص ذلك الموضع بامر يقابل الامارة ويجري مجرى
القادح فيها فصح تخصيص العلة على هذا الوجه واما قوله ان الامارة اذا كانت واحدة في
عشرة اشياء لم يصح ان يحصل الظن في تسعة منها دون العاشر فانه ان اراد بذلك انه لا يجوز
ان يحصل الظن في بعضها دون جميعها مع تساوي حال الامارة في الكل فانه صحيح وان اراد به
ان ذلك لا يجوز وان قارن الامارة في بعض المواضع ما يقابلها ما يمنع معه حصول الظن عندها
ما حصل عند امثالها فانه غير مسلم وقد بينا صحة ذلك بما قدمناه ويجوز ان الامارة غير موجبة
للظن وانما تجري مجرى الدواعي التي يختار عندها الافعال ولا يمتنع ان يختلف احوال الدواعي في هذا
الباب وان الاختيار عند بعضها والفعل المقابلة غيره له ما يختار عند امثاله فالمثال الذي ذكره
من انما يخص به زيد من ظاهر السداد اذا كان امارة للظن بصحة ما يخبر به وصدقه فيه لم يجز ان يكون
ذلك امارة لهذا الظن في بعض ما يخبر به دون بعض وقد [illegible] شبهه وهو شبهة يلزمه مثل ما
قلناه لانه لا يمتنع ان يخبر عن صلاح تسعة انفس واستقامة طريقتهم فيحصل الظن بصحة ذلك ثم يخبر
بمثله عن العاشر ويعلم من حاله انه يحبه وايانا من الرحم الماسة ما يطرق التهمة عليه في
تزكيته كالابن ومن يجري مجراه فلا يحصل من غالب الظن في باب هذا الواحد ما يحصل في باب امثاله
مع استواء الكل في الامارة وعلى هذه الطريقة [illegible] كثير من الفقهاء [illegible] شهادة الاب لابنه
وبين شهادته للاجنبي وان كان عدلا وكذلك القول في التزكية فان قال اذا كانت صورة الامارة
كذلك وجب ان يحكم بان الظن المتعلق بها في سائر المواضع لم يتعلق بها بمجردها وانما تعلق
بها بشرط تعريها عما يقابلها وهذا يوجب القطع على ان الوصف في الموضع الذي وجب
غالب الظن عند حصول الامارة وتعلق الحكم به لم يكن علة في الاطلاق وانما كان بشرط العدم
الامر الذي [illegible] عن كونه علة في الموضع الذي وجد فيه ولم يتبعه الحكم وذلك يقتضي ان لا يكون الوصف
علة في الموضع الذي لم يتعلق الحكم به لانتفاء الشرط وهذا مما لا خلاف فيه قيل له المواضع التي
يتعلق بها الامارة عما يقابلها فانما يتعلق الظن بها بمجردها دون اعتبار امر اخر وانما يؤثر
ما يقابلها في بعض المواضع في المنع من حصول الظن في الموضع المعين يبين صحة هذا انه لو كان حصول
الظن في سائر المواضع مشروطا بتجرد الامارة عن الامر الذي اختص بعض المواضع وقابلها
منه وجب ان يكون العارف بالامارة في سائر المواضع لا يحصل له غالب الظن كما تقتضيه الا
بعد ان يتتبع حالها فيعلم تعريها عن الامر المؤثر في نفيها وقد علمنا ان غالب الظن يحصل في هذه
المواضع لمن عرف الامارة من دون ان يتتبع حالها فيعلم تعريها او يخطر بباله ذلك فاذا ثبت له
وفي بعض المواضع ما يقابل الامارة يمنع الظن فيه بعينه دون امثاله الا ترى انه لا يحصل له الظن
عند خبر مخبره عن حال زيد في الصلاح والاستقامة بعد ذلك لسلامة ظاهره فانه لا يكون حصوله
موقوفا على [illegible] حاله [illegible] عنه وهل يمنعها ما يوجب التهمة فيما اخبر به او ليس بينهما ذلك

وانما يتعلق ظنه بالامارة التي هي سلامة ظاهره فقط فان اخبر مخبر عن بعض من يخبر عنه بما يوجب التهمة
قدح ذلك في الامارة في ذلك الموضع وامتنع الظن ويدل على ذلك ايضا انا قد عرفنا من طريق العادة ان
امرا من الامور قد يكون امارة عند تجرده الظن في امر اخر ثم يحصل مثل تلك الامارة في بعض المواضع
ويقترن بها ما يخرجه من حصول الظن عندها في ذلك الموضع المخصوص من الامر نحو اختصاص الاماكن بحصول
الاجسام فيها ونباتها بالملوحة وما يجري مجراها امارة لكون تلك الارض مسبعة ثم شاهد من العقلاء
ما هذه صورته من الاماكن فانه يحصل له الظن عند تجرد هذه الامارة بان المكان هو ماوى السباع
فان انتهى الى بعض النواحي وشاهد فيها مثل هذه الامارة واخبره من يسكن حوله بان تلك الناحية لا
يكون فيها سبع فانه لا يحصل له الظن بان ذلك المكان ماوى السباع كما حصل عند ساير الاماكن
فان قال كون ما ذكرتم امارة للظن في ان الموضع ماوى للسباع مبني على العلم بان الناحية يجوز ان يكون
فيها سباع فاذا كانت الامارة امارة على هذا الشرط فالموضع الذي قد علم انه لا يكون فيه سباع
فان ما ذكرتموه لا يكون امارة لذلك فاذا لم يحصل الامارة حين لم يحصل الظن قيل له هذا لا يلزم
لان كون السباع في كل موضع يجوز قبل العلم بحقيقة حال المواضع التي يختلف في ذلك كما ان تعلق الاحكام
الشرعية بالاوصاف يجوز من حيث ثبت التعبد بالقياس فاذا عرف الانسان ان اختصاص المواضع
بالصفة التي ذكرناها امارة لذلك فانه متى شاهدها حصل له هذا الظن الا في موضع يقترن به دليل
او ما يجري مجرى الدليل على انه لا تالفه السباع فكذلك يجوز ان يغلب على ظنه عند كل موضع يحصل
فيه امارة مخصوصة تعلق الحكم بوصف مخصوص الا في موضع يحصل فيه ما يقابل الامارة ويقدح فيها
فقد ثبت بهذه الجملة انه لا يمتنع ان يحصل امارة واحدة في مواضع كثيرة ويختص بعضها بامر يمنع
من ان يحصل الظن عند الامارة الموجودة فيه بما يحصل عند امثالها من حيث لم تقارنها ما
يجري مجرى المانع من حصول الظن عندها فاما قادح هذه فاما قوله ان الامارة اذا كانت طريقا
للظن فانها تجري مجرى الادراك في انها لا يجوز ان يحصل الظن عندها في موضع دون موضع كما
لا يصح ان يحصل العلم بالمدرك مع وجود الادراك في موضع دون موضع وكما لا يصح ذلك في
الدليل فالجواب عنه ان الامارة وان كانت طريقا للظن فانا قد علمنا مخالفتها للادراك
في هذا الباب الا ترى انه لا يمتنع اشتراك اثنين في معرفة امارة واحدة مع اختلافهما في الظن
فيكون ان يحصل الظن الذي هو طريق له لاحدهما دون الاخر ولا يصح مثل هذا في الادراك لان الاثنين
اذا اشتركا في ادراك المدرك امتنع ان يختص احدهما بالعلم به دون الاخر فاذا جاز ان يكون
حكم الامارة مخالفا لحكم الادراك في هذا الباب وان اشتركا في كونهما طريقين لم يمتنع ايضا
ان يكون مخالفة له في انه يصح حصولها في بعض المواضع مع انتفاء الظن لامر يقارنها فان قال
انما يصح ان يختص احدهما بالظن دون الاخر مع اشتراكهما في العلم بالامارة لان تلك الامارة يقابلها
عند احدهما ما يمنع من حصول الظن له ما لا يقابل عند الاخر فيكون ذلك بمنزلة اللبس الذي يحصل
في المدرك عند احد المدركين دون الاخر فلا يحصل له من العلم به ما يحصل للاخر وهذا يبين
ان حكم الامارة غير مخالف لحكم الادراك قيل له هذا الذي اعتمدته في الفرق بينهما فانه
يمكننا ان نعتمده فنقول انه لا فرق بين الامارة وبين الادراك ولكنا اذا قرنا بالامارة
ما يقابلها جرى ذلك مجرى اللبس في احد المدركين دون الاخر فلا يمتنع ان لا يحصل

الظن عندها وان كانت طريقا له كما امتنع ان لا يحصل العلم بتلك المدركات وان كان الادراك طريقا
للعلم بالمدرك فان قال ما ذكرتم من الفصل بين الامارة والادراك انما يصح في حكم الاثنين دون
الواحد ونحن انما الزمنا ان حكم الامارة يجب ان يكون حكم الادراك مع الواحد فكما لا يختلف حكم
الواحد في حصول العلم بالمدرك عند الادراك في كل موضع فكذلك يجب ان لا يختلف حكمه
في حصول الظن عند حصول الامارة في كل موضع قيل له انما ذكرنا حال الاثنين ليبين بذلك
ان الامارة لا يجب ان يكون بمنزلة الادراك لان الادراك لا يختلف فيه حال الواحد والاثنين
وليس هكذا حكم الامارة فان قال انما نقيس حكم الامارة على حكم الادراك في مدرك واحد فان
واحد فنقول اذا كانت الامارة طريقا للواحد في الظن لم يجز ان يختلف ذلك كما ان الادراك اذا
كان طريقا للعلم بالمدرك لم يختلف ذلك قيل له اذا اردت هذا فلا فرق بينهما لان الادراك
انما يجب له استمرار الحال في حصول العلم بالمدرك عنده مع السلامة من الموانع فكذلك
الامارة يجب حصول الظن عندها مع السلامة من الموانع ولا يمتنع حصولها في بعض المواضع مع
انتفاء الظن اذا كان هناك مانع واما الدليل فانه ان كان عقليا فانما لا يصح حصول التخصيص فيه
كما يصح في الامارات والعلل لان النظر فيه موجب للعلم ولا تاثير للقصد القاصد في كونه دليلا
على المدلول ولذلك الجواب عن قولهم ان المعجز لما كان دليلا على النبوة لم يصح التخصيص
في دلالته لان المعجز دليل اذا نظر الناظر فيه اوجب ذلك النظر له العلم بالمدلول الذي
هو النبوة ويستحيل ان يكون النظر موجبا للعلم في دليل مخصوص غير موجب له فيما شاركه
في كونه دليلا على ذلك المدلول او يوجب العلم لناظر دون ناظر مع وقوعه على حد واحد لا
ويستحيل ان يحصل النظر في الدليل على الوجه الذي يكون عليه كان دليلا على المدلول ولا يحصل
العلم به وليس هكذا سبيل الامارة لان النظر فيها لا يوجب الظن وانما يختار فعله عند ذلك وان
كان الدليل شرعيا فان شيخنا رحمه الله يجيز التخصيص فيه كما يجيز ذلك في العلة الشرعية من حيث
كان لقصد القاصد تاثير في كونه دلالة واما ما بين الاسم وبين العلة فان الاسم لم يكن دليلا
على الحكم لشيء يرجع اليه وانما كان دليلا لكونه خطابا بالحكيم وعلى الوجه الذي يكون دليلا
عليه تخصيصه لا يجوز فانه لا يعرض من الوجه الذي لاجله جعلناه دليلا لان الاسم العام وان كان من شرط
كونه دليلا ان يكون خطابا بالحكيم فانا نعلم ان دلالته على حكم المسميات على سبيل الاستغراق
لا بد من ان يكون راجعة الى الصيغة وظاهره لا الى خطاب الحكيم
دلالته بحسب ذلك وما عرفناه من وجوب انضمامه الى الظاهر الاسم ليكون دلالة في العموم والخصوص والاجمال والبيان ويختلف
به لا يخرج الاسم من ان يكون هو الدليل لان الفصل من جهة ان يتبعه وبه يستدل عليه وهو قصد الحكيم الخطاب
الاسم واذا ثبت هذا صح وجود مثل العام من دون ان يتعلق به ويستدل عليه ولدليل لا يمتنع ان هو الظاهر
ذلك في العلل وقوله ان الاسم على الوجه الذي يكون دليلا لا يدخله التخصيص فانه ان قال لم يمتنع مثله
مجرى العبارة لان الغرض بانه يجوز فيه التخصيص ما ذكرناه من جواز حصول مثل الصيغة التي يتعلق بها حكم
العموم من دون ان يتعلق به ذلك لدليل يدل عليه فقوله ان على الوجه الذي يحصل دليلا عليه لا يدخله التخصيص
ان اراد به ان الوجه الذي عليه يكون دليلا هو العموم هو بشرط التجرد عن التخصيص فليس الامر كذلك لان
ظاهر العموم اذا كان امرا بالفعل مثل قول الله تعالى اقتلوا المشركين فدليل وجوب الفعل هو الظاهر فقط
والامتثال به يتعلق وهو الموجب لانا لا نحتاج في امتثال ما ارشدنا الى الامر سوى الظاهر والتخصيص انما

وانما يتعلق ظنه بالامارة التي هي سلامة ظاهره فقط فان اقترن بخبره عن بعض من يخبر عنه ما يوجب التهمة
قدح ذلك في الامارة في ذلك الموضع واسقط الظن ويدل على ذلك ايضا ما قد عرفناه من طريق العادة ان
امرا من الامور قد يكون امارة عند زيد بتجدده الظن في امر ولم يحصل مثل تلك الامارة في بعض المواضع
ويقترن بها ما يخرجه من حصول الظن عندها في ذلك الموضع المخصوص الا ترى ان اختصاص الاماكن بحصول
الاجسام فيها والملوحة وما يجري مجراها امارة لكون تلك الارض مسبعة فمن شاهد من العقلا
ما هذه صورته من الاماكن فانه يحصل له الظن عند تجدد هذه الامارة بان المكان هو ماوى السباع
فان انتهى الى بعض النواحي وشاهد فيها مثل هذه الامارة واخبره من يسكن حوله بان تلك الناحية لا
يكون فيها سبع لم يحصل له الظن بان ذلك المكان ماوى السباع كما حصل عند ساير الاماكن
فان قال كون ما ذكرتم امارة للظن في ان الموضع ماوى للسباع مبني على العلم بان الناحية يجوز ان يكون
فيها سباع فاذا كانت الامارة امارة على هذا الشرط فالموضع الذي قد علم انه لا يكون فيه سباع
فان ما ذكرتموه لا يكون ولم يكن امارة لذلك فاذا لم يحصل الامارة حسن لم يحصل الظن قيل له هذا لا يلزم
لان كون السباع في كل موضع يجوز قبل العلم بخصوصه حال المواضع التي يختلف في ذلك كما ان تعلق الاحكام
الشرعية بالاوصاف يجوز من حيث ثبت التعبد بالقياس فاذا عرف الانسان ان اختصاص المواضع
بالصفة التي ذكرناها امارة لذلك فانه متى شاهدها حصل له هذا الظن الا في موضع تقترن به دليل
او ما يجري مجرى الدليل على انها بالفة السباع فكذلك يجوز ان يغلب على ظنه عند كل موضع يحصل
فيه امارة مخصوصة تعلق الحكم بوصف مخصوص الا في موضع يحصل فيه ما يقابل الامارة ويقدح فيها
فقد ثبت بهذه الجملة انه لا يمتنع ان يحصل امارة واحدة في مواضع كثيرة ويختص بعضها بامر يمنع
من ان يحصل الظن عند الامارة الموجودة فيه ما يحصل عند امثالها من حيث لم يقارنها ما
يجري مجرى المانع من حصول الظن عندها فاما قادح هذه فاما قوله ان الامارة اذا كانت طريقا
للظن فانها تجري مجرى الادراك في انها لا يجوز ان يحصل الظن عندها في موضع دون موضع كما
لا يصح ان يحصل العلم بالمدرك مع وجود الادراك في موضع دون موضع وكما لا يصح ذلك في
الدليل فالجواب عنه ان الامارة وان كانت طريقا للظن فانا قد علمنا مخالفتها للادراك
في هذا الباب الا ترى انه لا يمتنع اشتراك اثنين في معرفة امارة واحدة مع اختلافهما في الظن
فيكون ان يحصل الظن الذي هو طريقه لاحدهما دون الاخر ولا يصح مثل هذا في الادراك لان اثنين
اذا اشتركا في ادراك المدرك امتنع ان يختص احدهما بالعلم به دون الاخر فاذا جاز ان يكون
حكم الامارة مخالفا لحكم الادراك في هذا الباب وان اشتركا في كونهما طريقين لم يمتنع ايضا
ان يكون مخالفة له في انه يصح حصولها في بعض المواضع مع انتفاء الظن لامر يقارنها فان قال
انما يصح ان يختص احدهما بالظن دون الاخر مع اشتراكهما في العلم بالامارة لان لتلك الامارة ما يقابلها
عند احدهما ما يمنع من حصول الظن له ما لا يقابل عند الاخر فيكون ذلك بمنزلة اللبس الذي يحصل
في المدرك عند احد المدركين دون الاخر ولا يحصل له من العلم به ما يحصل للاخر وهذا ليس
ان حكم الامارة عن مخالف لحكم الادراك قيل له هذا الذي اعتمدته في الفرق بينهما فانه
يمكنك ان يعتمده فيقول انه لا فرق بين الامارة وبين الادراك وذلك انا اذا قرنا بالامارة
ما يقابلها جرى ذلك مجرى اللبس في احد المدركين دون الاخر فلا يمتنع ان لا يحصل

الظن عندها وان كانت طريقا له كما لا يمتنع ان لا يحصل العلم بذلك المدرك وان كان الادراك طريقا
للعلم بالمدرك فان قال ما ذكرتم من الفصل بين الامارة والادراك انما يصح في حكم الاثنين دون
الواحد ونحن انما الزمنا ان حكم الامارة يجب ان يكون حكم الادراك مع الواحد فكما لا يختلف حكم
الواحد في حصول العلم بالمدرك عند الادراك في كل موضع فكذلك يجب ان لا يختلف حكمه
في حصول الظن عند حصول الامارة في كل موضع قيل له انما ذكرنا حال الاثنين لنبين بذلك
ان الامارة لا يجب ان يكون محمولة على الادراك لان الادراك لا يختلف فيه حال الواحد والاثنين
وليس هكذا حكم الامارة فان قال انما نقيس حكم الامارة على حكم الادراك في مدرك واحد وظان
واحد فنقول اذا كانت الامارة طريقا للواحد في الظن لم يجز ان يختلف ذلك كما ان الادراك اذا
كان طريقا للعلم بالمدرك له لم يختلف ذلك قيل له اذا اردت هذا فلا فرق بينهما لان الادراك
انما يجب له استمرار الحال في حصول العلم بالمدرك عنده مع السلامة من الموانع فكذلك
الامارة يجب حصول الظن عندها مع السلامة والموانع ولا يمتنع حصولها في بعض المواضع مع
انتفا الظن اذا كان هناك مانع واما الدليل فانه ان كان عقليا فانما لا يصح حصول التخصيص فيه
كما يصح في الامارات والعلل لان النظر فيه موجب للعلم ولا تاثير لقصد القاصد في كونه دليلا
على المدلول ولذلك الجواب عن قولهم ان المعجز لما كان دليلا على النبوة لم يصح التخصيص
في دلالته لان المعجز دليل اذا نظر الناظر فيه اوجب ذلك النظر له العلم بالمدلول الذي
هو النبوة ويستحيل ان يكون النظر موجبا للعلم في دليل مخصوص من غير موجب له فيما شاركه
في كونه دليلا على ذلك المدلول في توجب العلم لناظر دون ناظر مع وقوعه على حد واحد
ويستحيل ان يحصل النظر في الدليل على الوجه الذي لكونه عليه كان دليلا على المدلول ولا يحصل
العلم له وليس هكذا سبيل الامارة لان النظر فيها لا يوجب الظن وانما نختار فعله عنده وان
كان الدليل شرعيا فان شيخنا رحمه الله يجيز التخصيص فيه كما يجيز ذلك في العلة الشرعية من حيث
كان لقصد القاصد تاثير في كونه دلالة وانما فرق بين الاسم وبين العلة وان الاسم لم يكن دليلا
على الحكم لشي يرجع اليه وانما كان دليلا لكونه حكيما بالحكم وعلى الوجه الذي يكون دليلا
عليه تخصيصه لا يجوز فانه لا يعرض من الوجه الذي لاجله جعلنا له الا ان الاسم العام وان كان شرط
كونه دليلا ان يكون حكيما بالحكم فانا نعلم ان دلالته على حكم المسميات على سبيل الاستغراق
لا بد من ان يكون راجعة الى الصيغة وظاهره لان خطاب الحكيم يختلف في العموم والخصوص والاجمال والبيان ويختلف
دلالته بحسب ذلك وما عرفناه من وجوب انضمامه الى ظاهر الاسم ليكون دالة وهو قصد الحكيم المخاطب
به لا يخرج الاسم من ان يكون هو الدليل لان القصد من حقه ان يتبعه وبه يستدل عليه فدليلا الاسم هو ظاهر
الاسم واذا ثبت هذا وصح وجود مثل العام من دون ان يتعلق به حكم العموم لدليل يقارنه لم يجز مثل
ذلك في العلل وقوله ان الاسم على الوجه الذي يكون دليلا لا يدخله التخصيص فانه ان عنى انه لا يجري
مجرى العبارة لان الغرض بانه يجوز فيه التخصيص ما ذكرناه من جواز حصول مثل الصيغة التي يتعلق بها حكم
العموم من دون ان يتعلق به ذلك لدليل يدل عليه فقوله ان على الوجه الذي يحصل دليلا عليه لا يدخله التخصيص
ان اراد به ان الوجه الذي عليه يكون دليلا هو العموم هو لشرط التجرد عن التخصيص فليس الامر كذلك لان
ظاهر العموم اذا كان امرا بالفعل مثل قول الله تعالى اقتلوا المشركين يدل على وجوب الفعل هو الظاهر فقط
والامتثال به يتعلق وهو المورد فيه لانا لا نحتاج في امتثال ما اريد منا الى امر سوى الظاهر والتخصيص انما

يؤثر في امر اخر وهذا الكلف عما لم يرد منا واحدهما غير الاخر فكما يصح ان يكون هذا الظاهر دالة على الحكم وان
جاز ورود مثله من غير ان يكون دلالة لهما وان اراد به ان ما حصل من العام دليلا فانه لا يجوز تخصيصه
لم نعلم انه لا بد من ان يتبعه الحكم اين وجدنا لم يقارنه مانع في بعض المواضع فكذلك العلة لان العلة على الوجه
الاول منصب الامارة يتعلق بفهم الحكم بها وهو حصول الظن بكونها علة للحكم متى حصلت فان التخصيص
لا يصح فيهما ولا بد من ان يتبعهما الحكم ومعنى تخصيصهما عندنا ان يتمثل بها تعلق الحكم به فيما يجري مجرى الصورة
قد يحصل ولا يتعلق الحكم بها لمانع كان يتناوله في صيغة العموم فاذن لا فرق بينهما من هذا الوجه وقوله
ان الاسم انما كان دلالة من حيث كان خطابا بالحكم فلا فصل بينه وبين العلة في ذلك لان العلة الشرعية انما
كانت دالة على الحكم من حيث كان ناصبها جاعل الامارة امارة لكونها دالة حكيما والله تعالى اعلم

مسألة ذهب بعض الفقهاء الى ان احدى العلتين اذا كانت مقتصرة والاخرى متعدية
فانهما يتنافيان وان اختلف في ذلك بان احدهما اذا كانت تمنع من قياس الفرع على الاصل والاخرى
توجب حمله عليه اوجب ذلك تنافيهما من هذا الوجه والصحيح عندنا انهما لا تنافي بينهما من
هذا الوجه وانما يصح القول بانهما يتنافيان اذا دل الدليل على ان الاصل لا يصح تعليله الا باحدهما
فيمكن ان يقال انه متى ثبت كون احدهما علة علم ان الاخرى ليست بعلة فيحصل التنافي بينهما على هذا الوجه
وقد ذكرنا فيما تقدم ان العلة المستنبطة اذا لم تكن متعدية فانها لا يصح كونها علة الا انا قد بينا
ان ما لا يتعدى قد يكون علة على بعض الوجوه وفصلنا بين ما يصح وبين ما لا يصح ان يكون علة فيصح على
هذا الاصل ان يقال ان ما يصح كونه علة مما لا يتعدى اذا قارنته علة متعدية هل يتنافيان ام لا فليس
لاحد ان ينسبنا الى انا نكلمه في فرع لا نقول باصله والذي يدل على صحة ما قلناه ان العلل الشرعية
انما تتنافى لتنافي احكامها التي هي ثبوت حكم وسقوطه او الحكم وضده ولا يصح ان تتنافى لشيء يرجع اليها
لانها لو تنافت في انفسها لما صح وجودها وحصولها واذا ثبت هذا وقد علمنا ان العلة المقتصرة
لا تفيد حكما تنفيه فيكون مسقطا لما اثبتته العلة المتعدية او ضدا له فكيف يصح القول بان
احدهما منافية للاخرى فاما ما احتج به من ذهب الى تنافيهما فانه بعيد لان العلة التي
لا تتعدى لا تمنع من حمل الفرع على الاصل على الاطلاق وانما تمنع ان يقاس عليه الفرع بها ولا تمنع من قياسه
عليه بالعلة الاخرى فاذن لا تاثير لها في العلة الاخرى ولا في حكمها فان قيل اذا دلت الدلالة
على ان الاصل لا يصح تعليله باكثر من علة واحدة وثبت كون المقتصرة علة وقد علمنا ان حكمها
هو المنع من قياس الفرع على الاصل فهذا الحكم يكون منافيا لحكم العلة المتعدية فالجواب ان
هذا رجوع الى ما قلنا من ان التنافي بينهما لم يحصل من حيث كانت احدهما مقتصرة والاخرى متعدية
وانما ثبت من حيث دل الدليل على ان الاصل معلل بعلة واحدة فقط والله الموفق
للصواب

فصل اعلم قد علم ان العلل لا تتنافى لشيء يرجع اليها وانما
تتنافى لتنافي احكامها فينبغي ان نفصل ذلك فنقول ان الاحكام الشرعية تتنافى على
وجهين احدهما لشيء يرجع اليها والاخر لشيء يرجع الى غيرها فالاول مثل ان يكون موجب احدى
العلتين ثبوت حكم وموجب الاخرى سقوطه فتتنافى العلتان الموجبتان لهما لشيء يرجع الى تنافي
حكميهما في انفسهما وهذا كتعليل اصحاب الشافعي وغيرهم في اثبات النية في الطهارة وتعليل
اصحاب ابي حنيفة في سقوطها او ان يكون موجب احديهما حكما وموجب الاخرى ضده
وذلك كتعليل اصحاب ابي حنيفة في تحليل النبيذ وتعليل اصحاب الشافعي في تحريمه وما

يجري مجرى ذلك كالعلل التي يعتبر بعضها باعم شيء ويقيد بعضها بالخصوص فلا يحصل فيها تناف
العلتين من ان يكون احدهما يوجب اثبات حكم والاخرى نفيه ومن ان يوجب احدهما حكما
ويوجب الاخرى زيادة فيه نحو ضم شيء اخر اليه ويمنع من الاقتصار عليه وهذا كتعليل اصحاب الشافعي
في القارن ان عليه طوافا واحدا وتعليل اصحاب ابي حنيفة رحمة الله عليه في ان عليه طوافين واما
تنافيهما لشيء يرجع الى غيرهما فهو ان يقوم الدليل على المنع من اجتماعهما في الشرع بعد صحة ذلك
فيجري تنافيهما من حيث يثبت انهما لا يجتمعان في الشرع وهذا كالقول فانه لما ثبت بالشرع
ان شخصا واحدا غير متعبد بالاعتداد بالحيض والطهر جميعا صار احدهما منافيا للاخر من
هذا الوجه وان لم يتنافيا لشيء يرجع اليهما الا ترى انه كان لا يمتنع ورود الشرع بالاعتداد بهما
جميعا فالعلة الموجبة لاحد الحكمين يكون منافية للعلة الموجبة للاخر لتنافي حكميهما لا لشيء
يرجع اليهما بل لاجل الشرع واذا كان الاصل معللا بعلتين تختلف فروعهما كتعليل تحريم الربا بالكيل
والاكل في الجنس فان ذلك يجري هذا المجرى لان حكميهما من العلتين لا يتنافيان في انفسهما الا ترى ان
التعليل بالكيل انما يوجب التحريم في غير الموضع الذي يوجبه التعليل بالاكل وكذلك التعليل
بالاكل يوجب التحريم في غير الموضع الذي يوجبه التعليل بالكيل والحكمان لا يتنافيان في موضعين
وانما يتنافيان في موضع واحد ولو ورد الشرع بالتعبد بموجب العلتين جميعا حتى يكون التفاضل
محرما في المكيل والمأكول جميعا لما امتنع ذلك ولكن الشرع لما ورد بان المجتهد لا يجوز له ان يعلل
الاصل بهما جميعا وان الواجب على كل واحد من المجتهدين تعليل الاصل باحدهما صار حكماهما
بمنزلة المتنافيين من هذا الوجه فيصح على هذا الاصل ان يقال ان التعليل بالكيل ينافي التعليل
بالاكل فان قيل اذا كان التعليل بالكيل يقتضي اباحة التفاضل فيما ليس بمكيل اذا
كان يدا بيد والتعليل بالاكل يقتضي تحريم ذلك في المأكول فقد ثبت تنافيهما من هذا الوجه فالجواب
ان المعلل بالكيل لا يستفيد اباحة التفاضل فيما ليس بمكيل من هذه العلة وانما يستفيده من اصل
الاباحة الذي يجب ان لا يستفاد منه الا ما يخصه الدليل ويقتضي استثناه فاذا كانت العلة
انما تناولت عنده تحريم التفاضل في المكيل كان الباقي على اصل الاباحة وكذلك القول في المعلل
بالاكل واعلم ان كثيرا من الفقهاء يظنون ان الاصل الواحد يصح ان ينتزع منه علتان متنافيتان
وهذا بعيد لان التنافي اذا كان انما يرجع به الى تنافي ما يتناولانه من الحكم فالاصل الذي هو التعليل
انما يصح ان يكون له علتان اذا كانت كل واحدة منهما متناولة له ولا يصح في العلتين المتنافيتين
للتعليل ان يتعديا في الفرع الا بالتحليل وكيف يصح مع انتزاعهما من اصل واحد ان يكونا متنافيين
وانما يجوز ذلك عند من يشتبه عليه الاصل فيظن في الاصلين على الحقيقة انهما اصل واحد او يرى
في الاصل الذي يعلله انه ذو حكم او يكون التعليل على وجه الجملة دون التفصيل وهذا
انما قلناه فيما يتنافى والعلتين لتنافي حكميهما على التحقيق واما اذا كان المراد تنافي العلتين
بما ذكرناه من اجزاء اختلاف فروعهما فانه لا يمتنع ان يقال ان الاصل الواحد يستخرج منه علتان
متنافيتان ويراد بذلك اختلاف الفروع والله اعلم

مسألة ذهب الشافعي

وأما القسم الثاني أن القياس ينقسم قسمين قياس علة ومعنى وقياس غلبة الأشباه فالأول ما
يكون شبه الفرع بأصل واحد لا يكون له شبه بأصول كثيرة وإن أمكن إثبات ضرب من الشبه بينه
وبين سائر الأصول فإنه يكون ضعيفاً يسقط اعتباره في حمل الفرع به على الأصل وقد نص الشافعي على أن ذلك
مثل حمل العبد على الأمة في أن حده نصف حد الحر بعلة اجتماعهما في الرق لأن هذا الفرع لا يجاذبه أصل
آخر يجري مجرى الأصل المردود إليه في باب الشبه وقوته والثاني ما يكون الفرع له شبه بأصول كثيرة
تتجاذبه تلك الأصول ويحتاج إلى التغليب لبعض تلك الأشباه بحسب قيام الدلالة على قوته وقد مثل الشافعي
ادعاء على أن هذا مثل العبد إذا استهلك فإنه يجب رده في لزوم قيمته بالغة ما بلغت إلى سائر الأشياء
المملوكة إذا استهلكت وإلى الحر في كون القيمة محدودة كالدية فإذا تجاذبه هذان الأصلان احتيج إلى
تغليب [illegible] تشبيهه بأحدهما دون الآخر ومما يدخل في القسم الثاني أيضاً وهو قياس غلبة الأشباه
أن يكون [illegible] الأصل له فروع مختلفة كتحريم الربا الذي يختلف فروعه بحسب اختلاف تعليله من كيل
أو أكل [illegible] أو اقتيات ويدخل في ذلك أيضاً أن يكون الفرع له شبه بالأصل من وجهين فقد حصل
من هذه الجملة أن قياس غلبة الأشباه ينقسم ثلاثة أقسام فالأول أن يكون الفرع واحداً والأصول مختلفة
والثاني أن يكون الأصل واحداً والفروع مختلفة والثالث أن يكون الفرع واحداً والأصل واحداً ويختلف
الشبه لأن الكل قد اشترك في أن الشبه الذي يجمع به بين الفرع والأصل لا بد من تغليبه على غيره باعتبار قوته
وعلته واختلفوا فيما يعتبر من الشبه في هذا الباب فمنهم من يعتبر التشابه بين الفرع والأصل
في صورة الأفعال وهيئاتها ومنهم من يعتبر التشابه في أحكامها المتقررة في الشرع والطريقة الأولى
ذهب إليها ابن علية لأنه يقيس سقوط وجوب القعدة الأخيرة في الصلاة على القعدة الأولى لعلة
أنها قعود ويقيس سقوط وجوب القراءة فيها على تسبيح الركوع والسجود بعلة أنها ذكر فاعتبر
الصورة والهيئة دون الحكم والطريقة الثانية هي التي ذهب إليها الشافعي لأنه شبه العبد إذا قتل
عبداً في إيجاب القود بالحر من حيث تعلق القود والحدود من باب العبادات ولا فرق بين الحر والعبد
في العبادات وتوابعها فاعتبر الشبه بينهما في الحكم وإلى هذه الطريقة ذهب كثير من الفقهاء وقد فصل
الشافعي ومن تابعه بين القياسين من طريق العبارة ومن طريق المعنى فأما الفرق من طريق العبارة فإنه يسمي
الشبه الذي يجمع الفرع والأصل في القياس الأول علة ومعنى والشبه الذي يحصل في القياس الثاني بين
الفرع والأصل فيغلب على غيره لا يسميه علة وإنما يسميه الشبه الغالب ولهذا يعبر عن هذا الضرب
من القياس بأنه قياس غلبة الأشباه وأما الفرق من طريق المعنى فهو أنه يذهب إلى أن ما ثبت بالقياس
الأول فالحق فيه واحد ولا يجوز أن يكون خلافه حقاً ولهذا يغلط من أصحابه من ينسب إليه أن مذهبه
أن الحق في واحد في جميع الاجتهادات لأنه وحده قد نص على أن الحق في واحد فيما يوجبه هذا الضرب
من القياس ويطرد ذلك مذهبه في جميع الاجتهادات والذي يحتج به من يقسم القياس هذين القسمين
ويفصل بينهما في الحكم هو أن الفرع إذا لم يكن له شبه إلا بأصل واحد حتى لا يمكن رده إلى غيره بنسبة صحيحة
كان طريق ثبوت الحكم في الفرع ظاهراً جلياً فيجري مجرى النص على الحكم فكما يفرق بين النص وبين
طريق الاجتهاد فكذلك يجب أن يفرق بين هذا الضرب من القياس وبين الضرب الآخر الذي يسميه قياس غلبة
الأشباه والصحيح عندنا أن الاعتبار في هذا الباب بقيام الدلالة على تعلق الحكم بالشبه فمتى
ثبت ذلك كان إلحاق الفرع بالأصل في ذلك الحكم لاجتماعهما في الشبه صحيحاً سواء كان الفرع له شبه
بأصول أخر أو لم يكن إذا لم تدل الدلالة عند المجتهد على أن الحكم لا يتعلق به ألا ترى أن رد الفرع الذي
يتجاذبه أصول كثيرة إلى أصل واحد منها هو الواجب إذا دلت الدلالة على أن اعتبار الشبه

المخصوص الذي يجمعهما أولى في باب الحكم من اعتبار سائر الأشباه فلم يؤثر في حمله له تجاذب سائر
الأصول له وحصول ضرب من الشبه بينه وبينها ما لم يدل الدلالة على صحة اعتباره عند المجتهد والفرع
الذي لا شبه له إلا بأصل واحد وقد دلت الدلالة على أن ذلك الشبه لا يصح اعتباره في باب الحكم
فإنه لا يصح حمله عليه فقد ثبت بهذه الجملة أن الاعتبار في صحة حمل الفرع على الأصل وإثبات حكمه له قيام
الدلالة على قوة الشبه وتعلق الحكم به لا بأن الفرع له أصل واحد أو أصول كثيرة فإن قيل إذا
لم يمكن رد الفرع إلا إلى أصل واحد فالشبه الذي يجمعهما لا معارض له وليس هكذا إذا تجاذبه أصول كثيرة
وما لا معارض له يكون أقوى مما له معارض قيل له ليس الأمر كما قدرته لأن الشبهين اللذين اختص
بهما فرعان إذا اشتركا في قيام الدلالة على أن الحكم يتعلق بهما دون غيرهما فقد استويا في باب القوة وإن
كان أحدهما يتعلق بأصول كثيرة والآخر لا يتعلق إلا بأصل واحد لأن ما اختص به أحدهما من اشتراك
أصول كثيرة فيه دون الآخر مع قيام الدلالة على أنه لا تأثير له في الحكم ولا تعلق له به يكون وجوده وعدمه
بمنزلة واحدة ولا يكون تشبيهه بسائر الأصول في الحال هذه معارضاً للشبه الآخر الذي دلت
الدلالة على اعتباره في الحكم ورد الفرع به إلى الأصل المخصوص لأن المعارضة إنما تصح عند التساوي
فإن قال ما ذكرتم من حكم الشبه الذي يقارنه غيره إنما يصح عند مجتهد واحد ولا يمتنع أن يتعلق
الحكم بالشبه الثاني عند مجتهد آخر وليس هكذا الشبه الذي يحصل للفرع الذي ليس له إلا أصل
واحد لأنه لا يختلف حاله عند المجتهدين في تعلق الحكم به قيل له هذا غلط لأن الشبه
الذي ذكرته لا يخلو من أن يكون مجمعاً على تعلق الحكم به أو غير مجمع عليه فإن كان مجمعاً عليه كان طريق
ثبوت الحكم الإجماع وجرى مجرى ما ثبت من الحكم بعلة منصوص عليها ولسنا ننكر أن العلة المجمع
عليها أقوى من غيرها إلا أن وجه قوتها يكون للإجماع أو النص دون تعلقها بأصل واحد وإن لم يكن
مجمعاً عليه ولا ثابتاً بالنص لم يمتنع أن لكل مجتهد يلزمه تعلق الحكم به من حيث لا يمكن رده إلى أصل
آخر فإن قال إن الدلالة إذا دلت على وجوب القياس ولم يكن للفرع أصل يجمعهما شبه سوى هذا
الأصل علم وجوب رده إليه لأجل ذلك الشبه قيل له كما دلت الدلالة على وجوب القياس
فقد دلت الدلالة أيضاً على أن الشبه المعتبر في باب القياس يجب أن يكون مما يدل الدليل على
تأثيره في الحكم وصحة تعلقه به فإذا حصل في الفرع والأصل شبه لا يثبت ما ذكرناه عند المجتهد كان حاله
لم يصح اعتباره في حمل الفرع على الأصل الذي يجمعهما ذلك وإن لم يكن للفرع أصل غيره وأكثر ما في الباب
أن لا يكون لهذا الأصل فرع يمكن حمله عليه وهذا غير ممتنع في الأصول فإن قال الاعتبار في هذا الباب
بأن يكون شبه كل واحد من الفرعين بالأصل مما يصح كونه علة ويجوز تعلق الحكم به فإذا كان أحدهما لا
شبه له إلا بأصل واحد والآخر له شبه بأصول كثيرة صار طريق القياس في الأول طريقه ما لا يحتمل وطريق
القياس في الثاني في حكم المحتمل فيجب أن يكون الأول أولى قيل له إذا أدى اجتهاد القايس في
الثاني إلى أن حكم الفرع أن يكون محمولاً على أصل مخصوص من تلك الأصول دون غيرها وإن كان الشبه
قائماً بينه وبين سائرها فقد زال الاحتمال فأما الوجه الذي حكيناه عنهم فإن الاعتماد عليه لا
يصح لما بيناه وهو أن الاعتبار في قوة القياس وموجبه بقيام الدلالة على صحة الشبه وقوته وتعلق
الحكم به لا بأن الفرع له أصل واحد أو تتجاذبه أصول كثيرة وقولهم إنه إذا لم يكن له إلا أصل واحد جلي
طريق الحكم في الفرع فأشبه النص فإنه إن أراد به أنه يجري مجرى النص [illegible] له على غيره في باب
القوة فليس كذلك لأن جريه هذا المجرى يتضمن ضرباً من الترجيح وإن جاز أن يقال إنه يترجح [illegible]
وهذا ليس مما يخرجه [illegible] سبيل [illegible] أراد به أنه يقتضي الفضل [illegible]

القياس الآخر الذي يسمونه قياس غلبة الاشباه في انه يعين الجوز ويمنع من خالفه ما يثبت به
فانه لا يصح لانه انما يجري مجرى النص اذا حصل الاجماع على تعلق الحكم بالشبه او دل على ذلك دليل قاطع
فيكون الموجب لكون الحكم فيه واجبا المنع من خلافه هو الاجماع او ما يجري مجراه ويكون الفرع مستندا
الى اصل واحد ومتى لم يحصل الاجماع على تعلق الحكم بالشبه لم يجز ذلك مجرى النص وهذا بين واما
الشبه الذي يعتبر تغليبه في باب القياس فقد ذكرنا ان من الفقهاء من يعتبر فيه الصورة ومنهم من
يعتبر الاحكام وكان الشيخ ابو عبد الله يحكي عن ابي الحسن الكرخي انه كان يذهب الى ان رد الشيء الى
جنسه اولى من رده الى ما خالفه وكان يشير الى التجانس فيما يعتبر في باب الحكم والاولى في هذا
الباب ان كل واحد من الامرين اعني الشبه في الحكم وفي الصورة يصح اعتباره اذا دل الدليل
عليه الا ان هذين الشبهين اذا تقابلا كان اعتبار الشبه المتعلق بالحكم اولى لان الشرع انما
تثبت بها الاحكام فما كان يشبهها من طريق الحكم فهو اخص بها فلذلك رجحناه على الشبه
من طريق الصورة وقد حكى الشيخ ابو عبد الله عن ابي الحسن رحمه الله ان احد الاصلين اذا كان
اخص بموضع الحكم الذي يرد اليه الفرع من الاصل الآخر وكان الفرع مشابها له في الاختصاص
بذلك الموضع كان رد الفرع اليه اولى من رده الى الآخر لهذا التجانس وهذا كرد ستر العورة الذي هو
شرط في صحة الصلاة الى النجاسة دون حكم الحدث لان الستر والنجاسة في كل واحد منهما
يتعلق الحكم به بموضع فقط دون ما يتعداه وليس هكذا الحدث لان حكمه غير مقصور على
موضعه فاذا كان قدر الدرهم من النجاسة المغلظة لا يفسد الصلاة فكذلك قدر الدرهم من العورة
المغلظة ٥ مسألة ذهب كثير من الفقهاء الى ان الفرع اذا ثبت حكمه بالقياس على الاصل
وشاركه فرع آخر في العلة التي بها حمل على الاصل فانه لا يمتنع ان يقاس الفرع الثاني على الفرع الاول
لمشاركته اياه في علته وان جعله اصلا له فان طولب باثبات علته على الاصل وحكى شيخنا ابو عبد الله
عن ابي الحسن الكرخي انه كان يقول انه لا وجه لقياس الفرع الثاني على الفرع الاول مع اشتراكهما في علة
الاصل ٥ واحتج من ذهب الى القول الاول بان الفرع الثاني اذا كان قد شاركه الفرع الاول
في علته كمشاركته للاصل فيها كان القايس مخيرا في قياسه على ايهما اراد اذ صح الحكم فيه بحمله
على كل واحد منهما ويجري ذلك مجرى اصلين يمكن رد الفرع الى كل واحد منهما فان لا مانع من ذلك ٥
واحتج الشيخ ابو عبد الله لنصرة القول الثاني بان الفرعين جميعا اذا كانا قد شاركا الاصل
في علته فيما فرعا له فقياس احدهما على الآخر ثم قياس الآخر على الاصل يكون لغوا لا فائدة فيه
وهذا مثل حمل الارز على البر في تحريم التفاضل وحمل الذرة على الارز مع علمنا ان حكم الذرة والارز
واحد في كونهما فرعين لحكم البر واشتراكهما في علة التحريم التي في الاصل وقد علمنا ان احدهما ليس بان
يقاس على الآخر اولى من ان يقاس الآخر عليه وهذا يدل على ان سبيل كل واحد منهما ان يحمل على
الاصل لئلا يكون القياس جاريا مجرى العابث باستعمال ما لا فائدة فيه والطريقة في هذا الباب
قال رحمه الله الا ان يكون في حمل الفرع الثاني على الفرع الاول غرض فيكون هذا القياس مفيدا او يخرج
عن كونه جاريا مجرى العبث وذلك ان يكون الفرع الثاني مخالفا للفرع الاول في جهات كثيرة
لا يمتنع مع ذلك ان يشبهه في الصورة وفي مشاركته اياه في علة الحكم فيظن انه لا يجوز ان يشاركه في
الحكم وان الجمع بينهما فيه خطا فيقاس عليه ليبين ان اختلافهما من سائر الجهات لم يمنع من اشتراكهما
اشتراكهما في علة الحكم فيصح ان يكون حكمهما واحدا وهذه الجملة بينة وعلى هذه الطريقة

يجري ما حكيه عن ابي الحسن من دفع الفرع الى فرع آخر قد ثبت بالدلالة اذا كان يصح رده بطريقة
اخرى من الاستناد الى اصله وان كان يشبهه به ليبين وذلك مثل رد الجماع بعد الوقوف في قيل
طواف الزيارة في انه لا يفسد الحج الى ترك طواف الزيارة بان يقول قد ثبت ان تركه لا يفسد الحج
فكذلك وقوعه على وجه الفساد بعده الجماع لا يفسده لان وقوع الشيء على وجه الفساد لا يكون
اكثر من عدمه واذا كان لو عدم اصلا لما فسد فكذلك اذا وقع على وجه الفساد فاما ما
احتج به من ذهب الى القول الاول فالجواب عنه ما بيناه من ان ما اوجب ذلك في
الآخر وذلك يقتضي قياسهما جميعا على الاصل وقولهم ان الفرع الثاني اذا حمل على الاول صح اثبات
حكمه بذلك كما يصح اثباته اذا حمل على الاصل فاذا لم يمنع من حمل احدهما على الآخر من حيث قلنا
ان ذلك يمنع ثبوت الحكم في الفرع الثاني وانما منعنا منه من حيث قلنا ان ذلك لا يفيده
ويجري مجرى اللغو فقولهم ان الحكم يثبت بذلك لا يؤثر فيما لاجله منعنا منه وقولهم ان
الاصل والفرع الاول يجريان مجرى اصلين للفرع الثاني فانه لا يصح لان الفرع الثاني مشارك
للفرع الاول فيما اوجب كونه فرعا للاصل فليس احدهما بان يكون اصلا للآخر اولى من ان يكون
الآخر اصلا له وهذا بين ٥ مسألة اختلف اهل العلم في العلتين اذا كانت احداهما
اعم من الاخرى هل يوجب ذلك ترجيحها ام لا فذهب بعضهم الى ان الاعم منهما يجب ترجيحها
على الاخص وهو قول اكثر اصحاب الشافعي وذهب بعضهم الى ان الاعم لا يجب ترجيحه وهو
قول اكثر اصحاب ابي حنيفة واليه ذهب شيخنا ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن الكرخي
واحتج القائلون بالمذهب الاول بوجوه منها ان اعم العلتين لما كانت اكثر فروعا وجلب
للاحكام كانت اشد مطابقة لموضوع القياس الاخرى لان الغرض بالقياس هو افادة الاحكام
وجلب الفروع فكل علة يكون اختصاصها بهذا الباب اشد فهي اقوى مما لا يجري مجراها
مجراها في ذلك فوجب ان تكون اشد مطابقة لموضوع القياس والغرض به ومنها ان
العلتين بالزيادة فيما تفيده من الاحكام يقتضي ترجيحها والعلة التي
اختصاص احدى
دون ما انحصر عنها في افادة الزيادة كالعمومين اذا افاد احدهما الحكم في ما نفى الآخر
بعد نفي ذلك فان الاخذ بما يفيد زيادة الحكم اولى ومنها ان من القول بان العلة المتعدية
يجب ترجيحها على ما لا يتعدى لا يصح الا القول بان اعم العلتين يجب ترجيحها اذا وجد الاكثر
الاختصاص المتعدية بافادة ما لا تفيده الاخرى وهذا الوجه قائم في اعم العلتين والذي
يدل على صحة المذهب الثاني ان الاعتبار في ثبوت العلة وجوب تعلق الحكم بها تمام
الدلالة على صحتها واعتبار ترجيحها لحصول تزايد غلبة الظن في طريقها وكثرة الفروع
وقلتها لا تاثير له في صحتها وكونها علة ولا في تزايد غلبة الظن في كونها اولى من غيرها واذا
ثبتت هذه الجملة فمتى قامت الدلالة على صحة العلة وجب تعلق الحكم بها سواء كانت

فروعها قليلة او كثيرة ولا يجوز ان يحكم بضعفها من حيث قلت فروعها ويحكم بقوة علة
اخرى لكثرة فروعها لان هذا الاختلاف انما يرجع الى المواضع التي توجد فيها احدى العلتين
كثيرة والمواضع التي توجد فيها الاخرى اقل منها وهذا لا يجوز ان يوثر في قوة احدهما وضعف
الاخرى مع اشتراكهما في ان كل واحدة منهما موجبة للحكم في الموضع الذي وجدت فيه يبين صحة
هذا ان احد العمومين اذا كان اعم من الاخر وكان الاخر اخص منه لم يوجب ذلك قوة الاعم منهما
وترجيحه على الاخر من حيث كان ما يفيده احدهما اكثر مما يفيده الاخر لان التاثير في ذلك على قولين
فمنهم من يرجح الاخص ويجعله اصلا ويحمل عليه الاعم واليه نذهب من خالفنا في هذه المسئلة
ومنهم من يرجع في ترجيح احدهما على الاخر الى الدليل الذي يوجب ذلك فاما ان يرجح الاعم على
الاخص من حيث كان اكثر فوائد فليس يقول به احد وهذا يبين ان اعتبار قوة العلة بكثرة فوائدها
لا يصح فان قال قائل الفرق بين العمومين في هذا الباب وبين العلتين هو ان العمومين
يمكن البناء فيهما فيجعل الخبران كانهما خبر واحد وليس هكذا سبيل العلتين لان البناء فيهما لا يصح
فلا بد من الترجيح فلذلك رجحنا احدهما على الاخرى بكثرة الفوائد قيل له انما
جمعنا بينهما ليس لان كثرة الفوائد لا توجب قوة الدليل الذي يختص بها على غيره وبنى
الاعم على الاخص وجعلهما كخبر واحد فانه انما يجريهما هذا المجرى حكما لا علما بانهما وردا
معا وانما يسلك هذه الطريقة ضرورة من حيث لا يجد لاحدهما ترجيحا على الاخر ولو
كانت كثرة الفوائد توجب لما يختص بها ترجيحا على غيره لكان لا وجه لبناء الاعم على
الاخص واجرائهما مجرى خبر واحد وجعلهما على انهما وردا معا وهذا يبين صحة الاستشهاد
بالعمومين اذا كان احدهما اخص والاخر اعم في ان كثرة الفوائد لا اعتبار بها في باب القوة
ووجوب الترجيح على ان البناء في العلتين ممكن وان كان لا يصح فيهما والجواب
عن الوجه الاول ان موضوع القياس انما يقتضي تعلق الحكم بالعلة اذا ثبت ودلت الدلالة
على صحتها ولم يمنع من ذلك مانع فاذا عارضها غيرها رجع الى اعتبار ما يدل عليه الطرق فما حصل
فيه هذا الوجه منهما كان اقوى هذا هو الذي يقتضيه الغرض بالقياس فاما كثرة الفروع
وقلتها فليس مما يوجد عن ثبوت القياس وموضوعه لان موضوعه انما يفيد تعلق الحكم
بالعلة على الشرائط التي ذكرناها فقط وانما يوجد ذلك عند اعتبار المواضع التي توجد
فيها العلة فان كانت كثيرة كانت الفروع التي هي الاحكام كثيرة وان كانت قليلة كانت الاحكام
مثلها وهذا يبين فساد قولهم ان العلة التي تكون فروعها اكثر فانها تكون اشد
مطابقة لموضوع القياس والغرض به فيجب ان يصير اقوى والجواب عن الثاني ان احد العمومين
اذا كان يفيد الحكم في ما يتناوله الاخر فيما دونها يجب ان ينظر فيهما وان كان ما يفيد الحكم ولا
يمكن يفيده على وجه يتناوله الاخر الذي يفيد الحكم في الاكثر فهو الذي قدمنا ذكره من ان ترجيح
الاعم على الاخص اذا تجرد ليس يقول به احد وان من خالفنا في هذه المسئلة فانه يرى بناء
الاعم على الاخص دون ترجيحه وان كان يفيد الحكم في الاقل على وجه لا يتناوله الاخر فليس هناك

ترجيح لانا اذا اخذنا بما يفيد الحكم في الاكثر فقد اخذنا بما يوجب الخبر الاخر فكان الزائد الذي
في الخبر الاعم فحكمهما لا يشبه حكم العلتين اذا تنافيا فلم يصح ان يجعل حكمهما اصلا لحكم العلتين
المتنافيتين اذا كانت احداهما اعم من الاخرى واحتيج الى الترجيح ومثال الاول ورود
الخبر بان في كل اربعين شاة شاة والخبر الاخر في ان سائمة الغنم زكوة ومثال الثاني
ان يرد الخبر بايجاب الزكوة في المواشي ويرد خبر اخر بايجابها في الغنم والجواب عن الثالث
ان الوجه في ترجيح العلة المتعدية على ما لا يتعدى ان ما لا يتعدى منهما لا يفيد حكما بناء على
ما بيناه مما تقدم فموضوع القياس يمنع من ترجيحها على العلة المتعدية للحكم وليس هكذا سبيل
العلتين اذا كانت احداهما اعم من الاخرى لان كل واحدة منهما متعدية للحكم موضعها وانما
يختلفان في قلة الفروع وكثرتها وقد بينا ان ذلك مما لا يوثر في باب القوة مسئلة من الفقهاء
من يذهب الى ان احدى العلتين اذا كانت مستنبطة من اصل واحد واحتج في ذلك بان ما يشهد
له اصول كثيرة يجب ان تكون اقوى مما يشهد له اصل واحد وبان العلة لا بد ان يستند
الى اصل فاذا كان ما يستند اليه اكثر كانت اقوى والصحيح عندنا ان ما ذهب اليه
على الاطلاق لا يصح بل يجب ان ينظر في الاصول التي يستنبط منها العلة فان كان مع كثرتها
طريق التعليل فيها واحدا كما ان الحكم الذي هو المعلل واحد في الكل فذلك لا يوجب ترجيح
العلة وان كان طريق التعليل فيها مختلفا فذلك يوجب ترجيحها وانما قلنا ان القسم الاول
لا يوجب الترجيح لان العلة التي يثبت بها الفرع اذا كان طريق التعليل بها واحدا فلا فصل
بينها وبين العلة المستنبطة من اصل واحد في طريق ثبوتها اذ ليس هناك الا طريقة
واحدة في التعليل لان المعلل انما يعلل حكما واحدا وان كان ذلك الحكم قد حصل في مواضع كثيرة
فاذا كان طريق التعليل واحدا فلا فصل بين هذه العلة وبين العلة التي ترد الى اصل واحد في ان
طريقهما واحد وان كان الحكم الذي انتزع منه احدى العلتين يوجد في مواضع كثيرة فاما
القسم الثاني فالكلام فيه بين لان الاصول التي تستنبط منها العلة اذا كان قد اختلف طريق
تعليلها واحكامها مما يختلف فقد كثرت شواهد العلة وهذا يوجب قوتها ويكون
سبيلها مع الاخرى سبيل حكمين ثبت احدهما باخبار كثيرة وثبت الاخر بخبر واحد فاذا
ثبت باخبار كثيرة يجب ترجيحه على الاخر اذا تنافيا فاما الاول فمثل رد النية في الوضوء
الى الكفارات بانها مبدل ومبدل يحتاج الى النية لان الكفارات التي يرد اليها وان كانت كثيرة
فان طريقة التعليل واحدة والثاني ان يرد الى العبادات المختلفة المفتقرة الى النية بطرق
مختلفة فان قال قائل هلا اشبهتم القسم الاول العلتين بما يشهد له اخبار كثيرة قيل
له لانها وان كانت مستنبطة من اصول كثيرة فالحكم في جميعها حكم واحد واذا كان الحكم واحدا
كان طريق التعليل واحدا فليس هناك زيادة الشهادات وذلك يمنع من تشبيهه بالحكم
الذي يشهد له اخبار كثيرة والجواب عما احتج به من خالفنا في المسئلة ما بيناه في
الجواب عن هذا السؤال وهو ان استنادها الى اصول كثيرة اذا كان بطريقة واحدة

في التعليل وكان الحكم الذي يثبت به حكما واحدا في الكل فليس هناك شهادة اصول كثيرة
والطرد والذي ثبت العلة واحدة وهذا يوجب الا يفصل حكمهما في حكم العلة المستنبطة
من اصل واحد في باب القوة على ما بيناه في شهادة الاصول التي بها ترجيح احدى العلتين على الاخرى
لا تجري هذا المجرى وهذا بين فان قال قائل فما صورة شهادة الاصول عندكم قيل له الذي يجب ان
يعتبر في هذا الباب ان كل اصل كان له مدخل في اثبات الحكم الذي تفيده العلة بنفسه او بواسطة
فانه يصح ان يكون شاهدا للعلة وجميع ما يجري هذا المجرى ينقسم قسمين احدهما ان يكون الاصل
مفيدا للحكم الذي تفيده العلة بعينه وبمثاله والثاني ان يكون مفيدا لما يجانس حكم العلة ويناسبه
والاول ينقسم فمنه ما يكون طريقه العلم كالنص المقطوع عليه والسنة المعلومة واجماع الامة
فما كان من هذا القبيل فانه لا يجوز وصفه بانه يشهد للعلة وان العلة يترجح به لا يجاز ان يعلم
ان الحكم به يثبت والعلة تجري مجرى المؤكدة والمقصد بالترجيح تقوية طريق الحكم فاذا كان الحكم
ثابتا بما طريقه العلم لم يكن للتقوية فيه مدخل لانها انما تدخل فيما طريقه الظنون ومنه ما
لا يكون طريقه العلم كالظواهر المعرضة للتخصيص واخبار الآحاد اذا دخلها التعارض فهذا
مما يجوز ان يجعل شاهدا للعلة وان يرجح بها لانه مما يقوي الظن في تعلق الحكم بها والثاني مثل ان
يستشهد للعلة الموجبة للنية في الوضوء بالعبادات المفتقرة الى النية وما يجري مجرى ذلك من
حيث كانت تلك العبادات مجانسة لهذه النية ومن حيث كانت شروطها في صحة العبادة وان
لم تكن هي بعينها او تختص بما تختص به وهذا القسم لا فصل فيه بين ان يكون طريقه العلم او الظن في
صحة ترجيح العلة به وكونه شاهدا لها والفرق بين هذا وبين القسم الاول هو ان الاول
يثبت به الحكم دون العلة وليس هكذا حكم هذا القسم لان الحكم فيه انما يثبت بالعلة دون
الاصول فلهذا صح ان يكون شاهدا لها سواء كان طريقها العلم او الظن. مسألة
اختلف اهل العلم في احدى العلتين اذا كانت مفيدة لحكم العموم الذي يقتضيه ظاهره والاخرى مخصصة له فمنهم
من ذهب الى ان المطابقة للعموم اولى ان ترجح على الاخرى ومنهم من ذهب الى ترجيحها والى هذا ذهب بعض
شيوخنا وليس لاحد ان يقول كيف يصح هذا الخلاف مع الاتفاق على ان العلة ترجح بشهادة الاصول
لان الاصول التي يعتبر بها في الشهادة للعلل لا بد ان يكون ثبوتها وكونها مفيدة متفقا عليه وانما
يقع الخلاف في افرادها هل يشهد للعلة ام لا وليس هكذا المسألة التي ذكرناها لان من ذهب الى
ان العلة المخصصة للعموم تقاوم العلة المطابقة له فانه لا يسلم فائدة العموم ويمنع من اجرائه على ظاهره
فلذلك صح الخلاف في هذه المسألة واحتج من ذهب الى القول الاول بان المخصصة يستفاد منها
حكم تخصيص العموم ما لا يستفاد منه وراء العلة الاخرى واذا اختصت بهذه الفائدة فاما ان
تكون هي المرجحة على الاخرى او يستويان فلا يترجح تلك عليها وبان العلتين اذا كانت احديهما
مزيلة لحكم شرعي والاخرى مفيدة له كانت المزيلة اولى وهذا سبيل العلتين اذا كانت احديهما مفيدة
لما يفيده العموم والاخرى مخصصة له والذي يعتمده من يذهب الى القول الثاني هو ان بين

العلتين اذا تساويا في افادة حكم شرعي وكانت احداهما مطابقة للعموم فيفيد حكمه كان العموم شاهدا لها
واذا شهد العموم لها كانت اقوى من الاخرى لانه يجري مجرى النص والعلة اذا عارضها وكان النص
يكون اقوى من العلة المعارضة له ويجب ترجيحه عليها فكذلك العلة التي يشهد لها النص يجب ان
تكون اقوى من الاخرى ويجب ترجيحها عليها وايضا فان العلة التي تطابق العموم اذا كانت تفيد اثبات
حكمه كانت اولى من التي تفيد نفي حكمه لما يختص به من المزية فان قال قائل انما يصح كون العموم شاهدا
لها اذا سلم من التخصيص فاما اذا كانت العلة الاخرى قد اوجبت تخصيصه فالعموم لم يسلم وهذا يمنع
من كونه شاهدا للعلة المطابقة له قيل له اذا تعارضت العلتان وتساويا فالعموم سليم
لان العلة الاخرى انما يصح ان يكون مخصصة له اذا سلمت من التعارض واذا كانت هذه صورتها فالمطابقة
للعموم يجب ان يكون اولى من حيث يشهد لها العموم فان قال لما اعتبرتم ما ذكرتموه وليس بهما وان
اشتركتا في ان كل واحدة منهما مفيدة لحكم شرعي فان العلة الاخرى قد اختصت بافادة ما لا تفيده
العلة المطابقة للعموم وهو حكم التخصيص قيل له هذه وان افادت ما ذكرته فان الاخرى قد
افادت ما افادت هذه بعينه وهو ثبوت ما يقتضيه العموم ووجوب اجرائه على ظاهره فان قال
ما يفيده ظاهر العموم فانه مستفاد منه لا من العلة قيل له للعلة تاثير في ذلك اذ لولاها لوجب
ان يقال ان ما يقتضيه ظاهره لاجل العلة الاخرى المخصصة له والجواب عن الوجه الاول ما
بيناه وان العلة المطابقة للعموم مشاركة للاخرى في عموم الافادة لانهما في افادة الحكم الشرعي
[illegible] وان افادت التخصيص فهذه قد افادت ثبوت ما يقتضيه العموم بظاهره
ووجوب اجرائه على ظاهره وحقيقته وهذا حكم زائد وقد استبدت بشهادة العموم
له والجواب عن الثاني ان المزيلة انما يجب ترجيحها على الاخرى لانها افادت ما افادته
الاخرى واختصت بفائدة اخرى وهو زوال ما كان ثابتا لان افادة الازالة تتضمن ثبوت المزال قبل
ورود الازالة وليس هكذا سبيل العلة المخصصة للعموم لانا قد بينا ان المطابقة له قد
تناولهما في الاثبات والافادة بل هي ادخل في الاثبات لانها تثبت المراد بالعموم والاخرى تنفي
ان يكون حكمهما مرادا به. مسألة قد ذكرنا فيما تقدم الخلاف في الخبرين اذا كان احدهما
موجبا للحد والآخر مسقطا له وكذلك اذا كان احدهما موجبا للعتاق والطلاق والآخر مسقطا
لهما والخلاف في العلتين كالخلاف في الخبرين في هذا الباب وقد ذكرنا ما يجب ان نقول ان
الخبر الموجب لاسقاط الحد يجب ان يرجح على الخبر الموجب لاثباته وذلك بعينه هو الذي يعتمد
في ان العلة المسقطة للحد اولى من العلة التي تثبته والكلام على ذلك نحو ما اوردناه هناك
فلا وجه لاعادته فاما العلة المثبتة للعتاق فانما يجب ان يكون اولى من العلة المسقطة
له لانه حكم شرعي طارئ على الرق فلما يثبت له يجب ترجيحه فان قال قائل ما ذكرتم من
الخلاف في الترجيح فانه انما يثبت بعد ثبوت اصل الترجيح فما الدليل على ذلك ولم لا
يجوز ان يكون لا عبرة في تعلق الحكم بالعلة بوجه [illegible] الدالة على صحة كونها علة فاذا ثبت ذلك
لم يعتبر تعلق الحكم بها حال علة اخرى منافية لها في مزيد القوة او نقصانها قيل له الذي
يدل على صحة اعتبار الترجيح في العلل انه قد ثبت ان الفروع الاجتهادية لحق عن معرفتها
وانما كلف كل واحد من المجتهدين ان يعمل فيها بما يوجبه غالب الظن الحاصل عن الامارة وبعد

بان يعتبر الاشبه فيما يجمع بين الفرع والاصل ويشبه الفرع في حكم الاصل وكما تعبد بغالب الظن في ذلك
على الاحكام فقد تعبد بما هو اغلب الظنون عنده وقد ثبت اعتبار هذا في طريقة القياس بفعل الصحابة
وقد علمنا ان غلبة الظن قد يتزايد بامور ينضاف الى الامارة وهذا معلوم عند العقلاء فيما يتعلق
بامور الدنيا واذا ثبت هذه الجملة علم انه لا يمتنع في العلتين ان تتساويا في حصول غالب الظن بتعلق
الحكم بكل واحدة منهما ان ينضاف الى احديهما ما يتعلق بطريقها وما يجري مجرى ذلك من امور تقتضي تزايد
قوة الظن في تعلق الحكم بها مما لا ينضاف الى الاخرى فيحصل بها فيلزم المجتهد تعليق الحكم بها دون
الاخرى لتزايد قوة الظن بصحة الحكم الموجب عنها فان قيل ليس انما يكون جواز تزايد قوة الظن
لقوة الامارات ولكن من اين ان ذلك معتبر في الاجتهاد قيل الجواب انه قد ثبت عن الصحابة اعتبار
ما يجري هذا المجرى لان المعلوم من كل واحد منهم انه انما كان يعتبر في الحكم الذي يذهب اليه ويخالف فيه
غيره قوة اجتهاده عنده وما حصل من تزايد غلبة الظن فيما اجتهاده بما لم يحصل الى الحال على موجب ظنه
واذا كان هذا هكذا ثبت اعتبار الترجيح وقد ثبت ان الواحد منهم كان يرجع عن قوله الى قول اخر
ويترك اجتهاده الاول لاجتهاد ثاني ولا وجه لذلك الا اعتبار الترجيح فان قال قائل اذا كان حصول
تزايد العدد في احدى البينتين اذا اتفقتا لا يوجب ترجيحها على الاخرى فما انكرتم ان يكون اختصاص
احدى العلتين بامر يقتضي قوتها لا يوجب ترجيحها على الاخرى قيل له الفصل بين الموضعين ظاهر
وهو ان المعتبر في باب الشهادات ليس هو تزايد غلبة الظن وانما المعتبر فيها حصول الظن عند
عدد مخصوص من الشهود وقد حصلت فيهم صفات مخصوصة ولا اعتبار بعد ذلك فاذا حصلت هذه
الشروط في البينة كان سبيلها سبيل البينة الاخرى في باب الحكم وان كانت تلك تختص بما يوجب تزايد
قوة الظن وليس هكذا سبيل العلل التي يثبت بها الاحكام من طريق الاجتهاد لانه قد بينا ان الاعتبار في
ذلك بمراعاة الاشبه فيما به يرد الفرع الى الاصل عند المجتهد وان تزايد قوة الظن يقتضي انه فان قال
اذا كانت العلة يصح تعليق الحكم بها لحصول غالب الظن عند المجتهد يكون بها علة له فما المانع
تعليقه بها اذا عارضتها علة اخرى وغالب الظن حاصل في كونها علة كما كان وما الفصل بين ان يكون
منفردة وبين ان يكون معارضة في هذا الباب قيل له لا يمتنع ان يتعلق بها غالب الظن في حال
الانفراد فاذا قابلها غيرها تخرج حالها عن غالب الظن فيحصل حكمها وهي منفردة عن حكمها وهي
مقابلة والفصل في ذلك يحصل من وجوه منها انها اذا عارضتها علة اخرى ضعف عند المجتهد
الظن الذي كان حاصلا له قبل حصول المعارضة فلا يسلم ما كان حصل له من غلبة الظن عند
انفرادها عن المعارضة ومنها انه لا يمتنع ان يبطل ذلك الظن الذي كان يتعلق بها اذا عارضتها
اخرى ومنها ان غالب الظن كان مقصورا عليها قبل المعارضة وعند حصولها يصير الظن مشتركا
بينهما ومنها ان انضمام الترجيح الى احدى العلتين يجري مجرى المكمل للامارة فيصير امارة العلة
الاخرى في حكم الناقص وما يجري هذا المجرى لا يمتنع في الامارات وانما لا يصح في الادلة فبكل هذه
الوجوه يتبين الفرق بين حكم العلة اذا سلمت من المعارضة وبين حكمها اذا لم تسلم منها واعلم
ان ما يترجح به العلة لا بد ان يكون له مدخل في باب الحكم لانه لو لم يكن كذلك لما كان بان يرجح
بشيء اولى من غيره فكان يجب ان يصح الترجيح بكل شيء وهذا قد عرفنا فساده وجملة ما يقع
به الترجيح اما ان يكون بالاصل او طريق العلة او الفرع او الامارة او ما يطابق ذلك والاصل

اما ان يكون الحكم المعلل وهذا انما يمكن ترجيح العلة به اذا رجع الى طريقه وهو ينقسم
قسمين احدهما ان يكون مقطوعا عليه مثل ان يثبت بالنص الموجب للعلم وما يجري مجراه
والاخر ما يختص به طريقه من مزيد القوة كما حملا في مراتب الاخبار التي تثبت بها وما
يجري مجراه والثاني الاصل الذي هو المحكوم فيه ويكون العلة صفة له وهذا ايضا انما يقوى
بان يكون طريق الصفة التي هي علة مقطوعا عليه او ما يقتضي قوة هذا الطريق واما طريق
العلة فان يكون طريق ثبوتها مقطوعا عليه كالنص وما يجري مجراه وما يشبه النص او ما يختص
به طريقها من مزيد القوة واما الفرع فانه ايضا ينقسم قسمين احدهما الحكم المطلوب
وهذا انما يقوى بان يكون حكما شرعيا او يختص بزيادة شرط شرعي او يكون مثل الحكم شرعي
وما يجري مجرى ذلك والثاني ما يكون العلة صفة فيه وهذا ايضا انما يقوى بان يكون طريق
ذلك مقطوعا عليه او ما يختص به طريقه من مزيد القوة واما الامارة فانما يقوى بان يكون
استنباطها للعلة من اصل مقطوع عليه او اعتبار القوة بتاثير الوصف الذي يجعل علة في الحكم
وما يجري مجرى ذلك واما ما يطابق الحكم فانه كشهادة الاصول للعلة فهذه هي اصول الترجيح
وسائر ضروبها ماخوذ عنها ومتفرع منها فاذا علم ان اعتبار الترجيح لا يصح الا على
مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب فيما يؤدي اجتهاده اليه وان الحق عنده متعين فيما
اختلف فيه المجتهدون فاما من يذهب الى ان الحق متعين في هذه الاقاويل وان عليه دليلا فانه
لا يصح الترجيح على مذهبه لان الحكم اذا ثبت الدلالة على صحته وقطع العذر واذا علم
ذلك علم بطلان ما يعارضه وينافيه فلا يحتاج الى الترجيح بل لا يصح ذلك فان قيل لا يصح
ان يصح الدليل بالترجيح فالجواب ان الدليل المقطوع عليه لا بد ان يكون مستقلا بنفسه
في ان النظر فيه يوجب العلم بالمدلول وهذا يغني عن تشييده بغيره ويمنع حاجته الى الترجيح
فان قيل الست تقولون في بعض الادلة انه اوضح من دليل اخر فالجواب ان المراد بذلك ان الفهم
اليه اسرع او الشبه فيه اقل وليس المراد به ان دليلا يكون ارجح من دليل او يكون من الادلة ما لا
يستقل بنفسه ويحتاج الى تشييده بغيره وهذا بين مسألة اختلف اهل العلم في القول
بالاستحسان في مسائل الاجتهاد فمنهم من منع منه وهو قول الشافعي واصحابه وبشر المريسي ومنهم
من ذهب الى صحته وذلك قول اصحاب ابي حنيفة رحمه الله واليه ذهب الشيخ ابو عبد الله
واختلف القائلون به في حده فمنهم من قال انه ترك قياس الى قياس اخر على سبيل الترجيح ومنهم من
قال انه تخصيص العلة باي وجه من الوجوه كان والذي حمله الشيخ ابو عبد الله في معناه انه العدول
عن حكم في الشيء بحكم نظائره لدلالة تخصه قال ولا فصل بين ان يكون الدلالة التي لاجلها وقع العدول
ظاهر الكتاب او السنة او الاجماع قولا وعملا او القياس او الاستدلال او الاجتهاد بعد ان يكون
اقوى مما لاجله حكم في نظائره بخلاف حكمه او مع [illegible] او فعل [illegible] المتعذر وعند من ان يثبت
بظاهر الكتاب او السنة او القياس او الاجتهاد وذكر لذلك نظائر كثيرة منها ما
قالوه من ان القياس يوجب [illegible] بان ما لم يكن [illegible] في المسابقة [illegible] اوامر الله [illegible]
[illegible] انما يكون بهما [illegible] في ذلك على [illegible] الاستحسان [illegible] ان يكون

قوله أموالهم صدقة محمولاً على أموال الزكوات دون سائرها لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة
تطهرهم وتزكيهم بها فعدلوا في هذا الموضع عن الأصل إلى ما قالوا به استحساناً لأجل هذا
الظاهر لقوته على الأصل الموجب للتسوية بين المسائل. ومنها أن القياس يوجب أن
يكون حكم من سبقه الحدث حكم المتعمد في فساد صلاته من حيث كان الحدث المتعمد وغير
المتعمد سواء في المنع من الدخول في الصلاة مع حصوله إلا أنهم استحسنوا القول بأن من
سبقه الحدث لا تبطل صلاته لأجل الخبر الوارد في ذلك وكذلك الصائم إذا أكل ناسياً
كان القياس يوجب فساد صومه إذ لا فرق فيما ينافي الصوم بين أن يكون واقعاً باختيار
الصائم أو بغير اختياره في إفساد الصوم كالحيض وغيره إلا أنهم استحسنوا القول بأنه لا
يفسد صومه لأجل الخبر وتركوا القياس فيه ومنها أن القياس يوجب فساد سلم الموزون
في الموزون وإن كان رأس المال أثماناً من حيث كان جنس أحدي علتي الربا وهي الوزن حاصلة فيه
إلا أنهم استحسنوا وخصصوا جواز ذلك لأجل الإجماع وكذلك القول في الاستصناع ودخول الحمام
بالأجرة فإنهم قالوا إن ما جرى هذا المجرى من الإجارات يكون فاسداً لما يدخله من الجهالة إلا أنهم
استحسنوا وخصصوا جواز ذلك لاتفاق الناس على العمل به ومنها أن القياس يوجب جواز
عقد السلم وإن حصل الافتراق من دون قبض العين التي هي رأس المال لأنه ليس بصرف وإنما هو
عين بدين إلا أنهم أفسدوا هذا العقد استحساناً للدليل في هذا الموضع وهو أنه قد نهى
النبي عن بيع ما ليس عند الإنسان فلم يستثن منه إلا السلم وقد ثبت أن السلم والسلف في
طريق العبارة واحد فإذن المستثنى منه إلا السلم وقد ثبت أن السلم والسلف من طريق العبارة
وهذا الأصل ليس إلا ما انطلق عليه اسم السلف وذلك لا يصح إلا بحصول القبض في حال العقد
وقد أورد مسائل كثيرة سوى هذه تركنا ذكرها تجنباً للإطالة واحتج القائلون بالمذهب
الأول بوجوه منها أن القول بما يستحسنه الإنسان هو قول من طريق الشهوة والهوى لأن
ما يهواه الإنسان فإنه يوصف بأنه يستحسنه الإنسان هو قول من طريق الشهوة وإثبات
الأحكام بما جرى هذا المجرى لا يصح وحكوا عن القائلين بالاستحسان أنهم حكموا بصحة ما أثبتوه استحساناً
منهم من غير دلالة والحجة. ومنها أن القول إنه من طريق الاستحسان لا يخلو من أن يكون معقولاً لحجة أو
بغير حجة فإن كان معقولاً بغير حجة فلا خفاء بفساده وإن كان معقولاً لحجة فيجب أن يكون مثله مثل
سائر الأحكام الثابتة بالحجج والأدلة ولا معنى لقصره عنها بأنه معقول من طريق الاستحسان ومنها
أن ما يستحسنه الإنسان لو كان حقاً لوجب أن يكون جميع المذاهب الفاسدة التي يستحسنها
أربابها كمذهب الخوارج وغيرهم حقاً فإذا بطل هذا ثبت أن الاستحسان لا يجوز أن يكون طريقاً
إلى الحق ومنها الاعتراض على ما جعله أهل الاستحسان دليلاً على الحكم الذي قالوا به من طريق الاستحسان
وعدلوا فيه عن نظائره وذهبوا إلى أنه أقوى من دليل الأصل المعدول عنه ومنازعتهم في كونه
دليلاً وكونه أقوى مما عدل لأجله عنه وإنما ذكره مما يجري مجرى التشنيع بأن يدعي عليهم أنهم حكموا
بالحكم الذي ليس بالدليل في موضع دون موضع والذي يدل على القول بصحة الاستحسان أن
المحصلين في ذلك لا يخلو من أن يكون خلافاً فيما يتعلق بالمعنى أو يتعلق بالعبارة والخلاف في المعنى
مع ما حصلناه من معنى الاستحسان وبيناه من المراد بذلك لا يخرج عن أقسام إما أن يطعن في ذلك
وحيث يذهب إلى أن العلل وسائر الأدلة الشرعية لا يصح تخصيصها وإثبات الحكم من

طرده الاستحسان إلا مع الأدلة وهذا قد دللنا على صحته فيما تقدم أو يقول إن الترجيح في الأدلة الشرعية
وتقوية بعضها على بعض لا يصح وهذا أيضاً قد دللنا على صحته أو يخالف في أن يعتبر في ترتيب
الأدلة وتقديم بعضها على بعض وهذا قد بينا أيضاً الطريق فيه وقد دللنا على صحة ما ذهب إليه منها
وإذا ثبت هذه الأصول صح ما ذهبنا إليه من معنى الاستحسان وبطل الخلاف فيه من جهة المعنى وأما
الخلاف في العبارة فإنه يسهل إذا سلم المعنى وجملة الكلام فيها أنه إذا ثبت ما بيناه أن ما يريده
بالاستحسان وهو العدول في حكم بعض المسائل عن حكم نظائره لدليل يخصه وهو أقوى من الدليل الذي
يقتضي به الحكم المعدول عنه في نظائره طريقه معقول وله صحة في الاجتهاد لم يمتنع أن يعبر عنها بعبارة
تختص هذا الضرب من الاجتهاد وتميزه بها عن سائر ضروبه وأقسامه ولا مانع يمنع من استعمال
هذه العبارة فيه بل حقيقتها تقتضي صحة استعمالها في ذلك لأن من علم حسن الشيء فإنه يوصف بأنه مستحسن
له كما أن من علم قبحه فإنه يوصف بأنه مستقبح له وعلى هذه الطريقة يصح وصف الله تعالى بأن الإيمان حسن
عنده وأنه مستحسن له وأن الكفر قبيح عنده وأنه يستقبحه ولهذا قال النبي صلى الله عليه ما رآه
المسلمون حسناً فإنه حسن عند الله فقد بان بهذه الجملة ثبوت القول بالاستحسان من طريق المعنى
والعبارة جميعاً فإن قال قائل إذا كان الاستحسان عندكم هو العدول إلى حكم الدليل الذي
هو أقوى من غيره عما يقتضيه ذلك الغير في نظائره فيجب أن يكون الاستحسان هو المعمول به والمقدم على غيره
أبداً وليس هكذا مذهبكم لأنكم تقولون إنا قد نترك القياس للاستحسان وقد نترك أيضاً في بعض
المواضع الاستحسان للقياس وهذا على ما وصفتم يقتضي العدول عن الأقوى إلى الأضعف قيل
له قد أجاب الشيخ أبو عبد الله عن هذا السؤال بأن الغرض بذلك أن ما حقه أن يكون استحساناً
من حيث اقتضى العدول به حكم الشيء عن حكم نظائره وكان أقوى مما أوجب الحكم فيها وكان يجب العمل
بموجبه لولا معارضة قياس هو أقوى منه له فإنا نتركه ونعدل عنه لأجل هذا القياس وإذا
كان الغرض بذلك القول ما بيناه سقط الإلزام لأنا قد بينا الوجه الذي لأجله وصفناه بأنه استحسان
وبينا ما لأجله استعملنا حكم القياس الأقوى وأن الذي استعملناه هو أقوى وأولى مما أسقطناه عنه
فإن قال الإلزام باق لأنكم ذكرتم أن الموصوف بالاستحسان هو الدليل الأقوى والأولى والآن
فقد جعلتم غيره أقوى منه وعبرتم عنه بالقياس دون الاستحسان قيل له ليس الأمر كما ظننته
لأنه ليس معنى الاستحسان عند القائلين به أنه أقوى وأولى من غيره فيلزمهم أن يصفوا كل دليل
هو أقوى عندهم من غيره بأنه استحسان لأن جميع ما يستدلون به على مذهبهم هو أقوى عندهم من الأدلة
في الفهم والتصور فيجمع ذلك بأنه استحسان وإنما يصفون بذلك الدليل الأقوى إذا كان قد تضمن العدول
بالمخصوص عن حكم نظائره ومدلوله وهذا أسس سقوط السؤال فإن قال لم قلتم إن حقيقة الاستحسان
تفيد المعنى الذي ذهبتم إليه وهو العلم بحسن الشيء قيل له لأن الاستحسان إنما يستعمل على وجوه
مخصوصة منها العلم بحسن الشيء ومنها الظن بحسنه ومنها الإخبار بذلك عنه ومنها الاشتهاء للشيء
واستعمال ذلك بمعنى العلم بحسن الشيء فإنه مستمر ومطرد واستعماله على الوجوه الأخر غير مستمر
ولا مطرد فإنما يستعمل ذلك في موضع دون موضع فإن قال إذا كان عندكم أن ما يسمى
بالاستحسان طريقه الاجتهاد دون القطع والعلم فكيف يصح أن تقولوا إن استعمال لفظة
الاستحسان فيه تجري على حقيقتها قيل له الحكم الذي يسمى بالاستحسان وإن كان طريقه

يستند الى الظن فوجوبه معلوم للمجتهد لانه يقطع وقد ادى اجتهاده اليه على انه لازم له
فاذا لم يستحسن الا ما افاد العلم بحسنه من الوجه الذي بيناه والجواب عن الوجه الاول من وجوه
منها انا قد بينا ان المستفاد من الاستحسان على الحقيقة هو العلم بحسن الشي وان الاستقباح هو العلم
بقبحه وان استعمال ذلك على غير هذا الوجه توسع وانه ليس في الباب ان تكون هذه العبارة
مفيدة لهذا الوجه ولسائر الوجوه من الاخبار بحسن الشي او اعتقاد ذلك او الاشتهاء للشي
والشهوة له ولو افادت جميع هذه الوجوه لكان حملها على وجه واحد وهو الاشتهاء والشهوة
والهوى باطلا وهذا يفسد اعتراضهم على القول بالاستحسان بانه انما يفيد القول من جهة
الشهوة والهوى ومنها ان الاعتراض على المذهب بما يجري مجرى العبارة لا يصح وانما يجب ان يعتبر
صحته وفساده من جهة المعنى فاذا دل الدليل على صحة المعنى المقصود بالعبارة لم يوثر في ذلك كون العبارة
فاسدة ومنها ان القائلين بالاستحسان اذا بلغوا عرضهم بهذه العبارة فالعدول عن مكالمتهم في
الغرض الذي اظهروه والاشتغال عنه الى الاشتغال بالكلام في العبارة ليس من طرائق اهل التحصيل ومنها
ان هذا الجنس من الاعتراض يجري مجرى اعتراض نفاة القياس على مثبتيه بان القول بالقياس هو القول
باثبات الحكم من طريق الحدس والتخمين والظن دون العلم وان اول من قاس ابليس فيجب ان يكون
القياس كله فاسدا او ما اشبه هذا من العبارات التي لا محصول لها فاما ما حكاه الخصم عن القائلين
بالاستحسان ان القول المقول به من طريق الاستحسان هو الذي لا دليل عليه فانما هو ضرب من
التخليط لان اعيان اصحاب ابي حنيفة وصدورهم في العلم اذا صرحوا بان المراد بالاستحسان على
مذهبهم غير ما حكوه وان ذلك لا يجوز اعتقاده والعمل به واضافة ذلك اليهم مما يمنع منه الدين
والديانة والمعلوم الذي لا يشتبه ان اصاغر اهل العلم ومن يتشدد لطلبه فانهم لا يعتقدون
ما جرى هذا المجرى ولا يسوغون العمل به فكيف من يبلغ رتبة هذه الطبقة في الفضل والعلم فقد
كان من سبيل من حكى هذا المذهب عنهم الا يحمله قولهم ما لم او بلغه عنهم انه لا يجوز ان يكون
مرادهم بها ما قد وقع العلم بان احدا من الفقها واهل العلم لا يذهب اليه وهو اثبات
الاحكام من طريق الهوى والشهوة دون الحجج والادلة فكيف اذا صرح القوم بالمراد من هذا
المذهب وبينوا المعنى الذي يريدونه بالعبارة التي هي الاستحسان وايضا فقد علمنا ان لكل
صنف من اصناف اهل العلم مواضعات واختيارات من العبارات تفهم بها اغراضهم فسبيل
غيرهم ان يرجع في معرفة الاغراض بها اليهم واخذها عنهم ولا يتولهم ما يحتمله تلك العبارات
مما يتبرون منه ويصرحون بان الغرض بها خلافه وهذه الطريقة لا شبهة فيها وانما بسطنا
هذا الكلام ضربا من البسط لان المخالفين في هذه المسالة حكوا من ذلك وعولوا عليه واطالوا
الكلام فيه والجواب عن الثاني ان الحكم المثبت من طريق الاستحسان فانه مثبت بالحجة ومعدول
عن دليل الى ما هو اقوى واولى منه كما حكيناه عن شيوخ القائلين بهذا المذهب الا انا قد عرفنا ان
الاجتهاد باب له طرق مختلفة فلا يمتنع ان يعبر عن طريقة مخصوصة منها بعبارة مخصوصة ولا يعبر
بها عن غيرها وان كانت الحجة حاصلة في جميعها واذا كانت الطريقة التي نعبر عنها بالاستحسان
قد حصل فيها عدول عن مقتضى دليل الى ما نعتقده دليلا هو اقوى منه واولى جاز ان نعبر
عنها بعبارة مختصة ولم نعبر بها عن سائر طرق الحجج التي لم يحصل فيها هذا المعنى وهذه الطريقة

قد سلكها سائر الفقها الا ترى انهم يسمون بعض افعال الشرع عبادة التي وقع التعبد بها بانها مخصوصة
دون جميعها والغرض لهم معروف وان كان جميع العبادات التي يفعلونه مستحقا والجواب عن الثالث
ان ما ذكروه كلام يتعلق باعيان المسائل لانه يشتمل على ان بعض ما عدل اهل الاستحسان عن
مقتضاه دليل في نفسه يقتضي العمل بموجبه في غير الموضع المخصوص وان الدليل الذي عدلوا اليه
وتمسكوا بموجبه حكموا فيه بخلاف ما حكموا به في نظائره هو اقوى منه واولى وهذا لا يمكن بيانه
والكشف عنه الا بالنظر في اعيان المسائل وطرقها فاما الاصل الذي فيه الغرض بالاستحسان فقد
دللنا على صحته وما يدعيه المخالفون من انهم لم يعدلوا عن دليل الى ما هو اقوى منه او انهم تركوا
ان يحكموا في بعض الاشيا بحكم نظائره من غير دليل يقتضي ذلك فانه لا يقدح فيما اعتمدناه وانما كان
يسوغ الاعتراض بهذا الجنس والتعلق بما يجري مجرى التشنيع كايرادهم مسالة الزوايا والشهادة
على الزنا وانهم قد اثبتوا الحد في موضع لا يجب فيه استحسانا لان الدليل يقتضي ذلك لو سلم كلام
القوم ما ادعوه فاما اذا قالوا انا عدلنا في موضع من المواضع الحكم ولم نتبع في اجراء احكام
نظائره عليه لدليل وذلك الدليل اقوى واولى من الدليل المعدول عنه ومن شان ان تكلمنا
في اعيان المسائل التي سلكنا فيها هذا المسلك بينا انه صحيح ما ذهبنا اليه وكد للنا عليه بطل
[illegible] المخالفين الى ادعا ما ادعوه وصح ما قلناه من ان الصحيح من هذا الباب انما يتميز من
الفاسد بالنظر في اعيان المسائل على انه لو ثبت ان بعض القائلين بالاستحسان قد اخطا في
سلوك الطريقة الصحيحة في هذا الباب وصحح ما لا يجوز تصحيحه وعدل عما لا يجوز العدول عنه لما
قدح ذلك في صحة اصل الاستحسان كما ان القايس اذا غلط في طريقة القياس وسلك فيه
المسلك الذي لا يجوز سلوكه لم يقدح ذلك في صحة اصل القياس وهذا بين لا لبس فيه والله اعلم

مسالة اختلف اهل العلم فيما يجوز ان يثبت بالقياس من فروع الاحكام الشرعية وما
لا يجوز اثباته به فذهب [illegible] الى ان كل حكم امكن استعمال القياس فيه على شروطه ولا يمنع من ذلك
مانع فان اثباته بالقياس جائز وهو الظاهر من قول الشافعي واصحابه [illegible] وذهب [illegible] الى ان
كثيرا من الاحكام والفروع لا يجوز اثباته بطريقة القياس والاجتهاد وان كان استعماله فيه ممكنا
والى هذا ذهب شيخنا ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن الكرخي وذكر ما يجري هذا المجرى عنده
جملة من المسائل فمنها اثبات الصلوات بايما الحاجبين ومنها اثبات النصب ابتداء وما
يتعلق بالمقادير ومنها اثبات الزكاة في الفصلان والحملان والعجاجيل ومنها اثبات الحدود
والكفارات ومنها اثبات نظائر ما اجمعوا عليه من الحكم من طريق العمل لا استحسانا وما
جرى مجراه قياسا على ذلك وحكى عن ابي جعفر ان اثبات الصوم [illegible] هدي المحصر بطريقة القياس
لا يجوز واحتج من ذهب الى المذهب الاول بان قال انه قد ثبت ان القياس دليل
لله تعالى فانه احد ادلة الشرع فان ما ثبت من كونه دليلا [illegible] فاذا ثبت كونه دليلا على
الجملة فيجب جواز استعمال القياس في كل حكم امكن استعماله في موضع دون موضع وهذه
[illegible] وان يثبت به والذي يعتمده شيخنا ابو عبد الله في نصرة المذهب الثاني انه قد ثبت ان
الاصول الشرعية والعبادات المبتداة لا يجوز اثباتها بطريقة القياس والاجتهاد [illegible]

لانه ان طريق اثباتها العلم واليقين وما ثبت بالقياس والاجتهاد فطريقه الظن دون
القطع والعلم ولو اثبتنا صلوة بالخبر الواحد لكانت صلوة مبتداة وخارجة عن جملة
الصلوات الشرعية التي وقع العلم بورود التعبد بها وحصل اليقين في ذلك فاثباتها
بالقياس لا يصح وكذلك القول في اثبات ابتداء النصب واثبات الزكوة في الفصلان والعجاجيل
لان ذلك يجري مجرى اثبات ابتداء الزكوة في صنف من الاصناف وذلك لا يصح بالقياس وخبر الواحد كما لا يصح
في غيرها من الاصناف التي لم يقع العلم ولم يحصل اليقين في ورود الشرع باثباتها فيها فاما الحدود
والكفارات التي يجري مجراها خصوصا فانه يقول فيها انه قد ثبت في الشرع ان من حقها ان تسقط
بالشبهة فاثباتها بما طريقه الظن والقياس وخبر الواحد لا يجوز لان الظن لا ينفك من الشبهة ونقول
ان نقل الحد من موضع قد ثبت فيه بالشرع الى موضع لم يثبت فيه شرع مثله من طريق
القياس وخبر الواحد يكون جاريا مجرى اثبات العبادات المبتداة وطريق القياس كاثبات
حد السارق في النباش قياسا عليه ونفصل الله من اثبات نفس العبادة بطريقة
القياس والاجتهاد وخبر الواحد ومن اثبات صفة من صفاتها من وجوب وغيره فيجوز اثبات
الصفات بالقياس وخبر الواحد ولهذا يجوز اثبات وجوب الوتر بخبر الواحد لانه يقول ان
كون الوتر صلوة شرعية وتعلق القربة بها طريقه العلم والقطع وانما وقع الخلاف في بعض
صفاتها وهو الوجوب ونفيه فلا يمتنع اثبات ذلك بما طريقه الظن واجراؤه مجرى ساير
الفروع في هذا الباب لان ذلك لا يؤدي الى اثبات عبادة مبتداة بطريقة الظن ويسلك هذه
الطريقة في النصاب المبني على النصاب الاول فيجوز اثبات ما تفرد ابو حنيفة من النصاب فيما زاد على
المائتين بخبر الواحد والقياس ويجوز ايضا اثبات موضع الكفارة بالاستدلال الذي طريقه الظن
ويقول ليس هذا اثباتا لنفس الكفارة بالاستدلال وانما هو استدلال على موضعها ولا يمتنع ذلك
بما يقتضي غالب الظن لانه لا يؤدي الى اثبات عبادة مبتداة بما طريقه الظن الا ترى ان القايس اذا
علم تعلق الكفارة بالجماع الواقع في حال الصوم ثم اعتبر الوجه في ذلك فثبت عنده ان الوجه فيه كونه
مفسدا للصوم في شهر رمضان على وجه يتعلق به ماثم مخصوص مع انتفاء الشبهة فقد تقرر
عنده ان هذا الجماع انما صار موضعا للكفارة لحصول هذه الصفات فيه فاذا اعتبر حال الاكل فوجد
هذه الصفات حاصلة فيه ثبت عنده انه موضع للكفارة ايضا فتعلقها به للشرع الموجب لها
الذي طريقه العلم والقطع دون الظن وحكي عن ابي الحسن انه كان لا يمتنع من اثبات موضع الكفارة
بالقياس ويسمي هذه الطريقة استدلالا ولا يسميها قياسا ويفصل بينهما بما تقدم ذكره واعلم
ان الذي يجب اعتباره والاعتماد عليه في هذا الباب ان كل حكم شرعي لا طريق لنا اليه من جهة الا
العلم واليقين فان اثباته بالقياس والاجتهاد لا يجوز لقيام الدلالة على ان طريقهما غالب الظن
دون العلم والقطع وهذا كاثبات صلوة سادسة سوى الصلوات الشرعية المعروفة
واثبات صوم شهر اخر سوى شهر رمضان وكذلك الحج وما يجري مجراه لان الاجماع قد حصل على
ان ثبوت ما يجري هذا المجرى من الاصول الشرعية والعبادات المبتداة لا يصح الا بما طريقه العلم
واليقين دون غالب الظن وكل حكم لا يصح اثبات القياس الا بعد العلم به فان اثباته بطريقة

القياس لا يصح ايضا اذ لا يجوز اثبات الاصل بالفرع وهذا كاثبات الاجماع وكونه احد ادلة الشرع
بالقياس وكل حكم لا يمكن استعمال القياس فيه على شروطه الثابتة في الشرع فان اثباته به لا يصح
وهذا كاثبات جميع اصول الشريعة بالقياس وما يجري مجرى ذلك وما عدا ذلك من الاحكام فانه
لا يمتنع اثباته بطريقة القياس والاجتهاد متى امكن استعمالهما فيه على شروط الشرع الا ان يمنع
من ذلك مانع مثل ان يثبت بالاجماع وما يجري مجرى ذلك من الادلة ان اثبات بعض الاحكام من طريق
القياس لا يصح او ان بعض الاصول لا يجوز القياس عليه ولا حمل الفرع عليه سواء لان الدلالة قد دلت
على ان القياس احد ادلة الشرع من غير تخصيص وهذا يقتضي ان يصح به في جميع ما يمكن اثباته الا ان
يمنع من ذلك مانع فيستثنى ما تناوله دليل المنع وهذا الاصل كالعموم يستثنى من العموم ما يتناوله دليل
التخصيص وهذه الجملة لا لبس فيها وانما يقع الخلاف من بعد في اعيان المسائل والاحكام التي وقع
الخلاف في اثباتها بالقياس اذا انتسب مخالف في بعض الاحكام الى انه لا يثبت بالقياس
فانه يلحقه باحد الاقسام التي قدمنا ذكرها من الاقسام الثلاثة ومن يخالف ذلك فانه يمنع من الحاقه
بتلك الاصول ويثبته من جملة ساير الفروع التي لا يمتنع اثباتها بطريقة القياس والاجتهاد واذا
تصور هذا الاصل لم يبق علينا الا النظر في اعيان المسائل والحاقها بما يجب ان يلحق به من
الاصول التي بيناها الا ترى ان ما يقوله الشيخ ابو عبد الله في الصلوة بايماء الحاجب فانه
لا يثبته لانه لو سلم ما قاله فيها لكونها صلوة مبتداة خارجة عن ساير الصلوات
الثابتة بالشرع المقطوع عليه فان اثباتها بما طريقه الظن من خبر الواحد والقياس لا يجوز الا ان
من يخالف في ذلك يقول ان هذه الصلوة هي نفس الصلوة المعهودة التي وقع العلم بورود التعبد
بها وانما سقط ساير افعالها للعذر وبقي الممكن منها واجبا فالنظر انما يتناول صحة احد الامرين
فايهما صح كان العمل عليه هو الواجب فلذلك قلنا ان الكلام في امثال هذه المسائل يتعلق
بالنظر في اعيانها لا بما يجري مجرى اصول الفقه وكذلك القول في ساير ما ذكره رحمه الله من النصاب
المبتدا واثبات الزكوة في العجاجيل والفصلان لان من يخالفه في ذلك يجري الحكم في هذه المسائل
مجرى ما نقوله نحن الان في وجوب الوتر والنصاب المبني على النصاب ولا يلحقه بالعبادات
المبتداة فاما الحدود فان من يخالفه فيها يسلك طريقين احدهما ان اسقاط الحد بالشبهة انما هو في
موضع الحد الذي قد تقرر بالشرع كونه موضعا له فاما في اثباته ابتداء فقد شرحنا الكلام في هذا
الفصل في باب الاخبار والثاني انه يعتبر فايدة الاسم الذي يتعلق به الحد كالزنا ثم يثبت تلك الفايدة
في الموضع الذي يذهب اليه فيتعلق الحد به من طريق الاسم كايجاب الحد في وطي البهيمة وما يجري
مجرى ذلك ونحن بينا فيما تقدم ان هذه الطريقة لا يصح وان اثبات الاسم الشرعي المتناول للاحكام
بطريق القياس لا يجوز واستقصينا الكلام في ذلك واذا ثبتت الطريقة التي بيناها
في هذه المسألة عرفت الطريقة فيما يجوز ان يثبت بالقياس من الاحكام والفصل بينه وبين ما
لا يجوز اثباته به فصل العلم ان طرق الاحكام الشرعية وكيفية دلالتها عليها وما يختص به
كل واحد منها في كونه دالا على ما يدل عليه من الحكم دون الاخر وتمييز بعضها من بعض قد اختلف

الناس فيها وذهب كثير منهم عن الصواب في ذلك فمنهم من ذهب فيما يعلم بفحوى النص
إلى أنه إنما يعلم بطريقة الاستدلال أو القياس ومنهم من يلحق به ما ليس منه ومن المناظرين
من المتفقهة من ظن أن كل حكم يثبت بغير النص يكون طريقه الاجتهاد فلا بد أن يكون له
أصل معين ينتزع منه علة فيرد الفرع إليه فيسمى في المسألة طريقة الاستدلال إليه و
بالنصوص والأصول أقرب من الاجتهاد لأن موضع العلة والتعلق بأصل معين أبعد
ذلك فيجب أن نورد في سائر هذه المواضع جملة يتكشف بها الصواب منها ويدل على ما يصح
من ذلك ونبين الفرق بينه وبين ما لا يصح والذي يجب أن يحصل في هذا الباب أن الطرق
التي تثبت بها الأحكام الشرعية هي النصوص أو ما يجري مجراها كالإجماع أو دليلها أو الاستدلال
بالأصول أو طريقة القياس والاجتهاد فأما النص فإنه ينقسم قسمين أحدهما ما وضع ظاهره
في اللغة لما أريد به فالحكم المراد به يعلم بصريحه وهذا كقوله تعالى إن الله بكل شيء عليم وقوله
إن الله لا يظلم الناس شيئا وقوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق والثاني
ما لم يوضع ظاهره لما أريد به فيعلم المراد به لا بصريحه ولكن بفحواه أو بفائدته أو بمفهومه
فمما يعلم المراد به بفحواه مثل قوله تعالى ولا تقل لهما أف فإن ذلك يفهم منه النهي عن سائر الأذية
ووجوه الإضرار بهما وكذلك قوله تعالى ولا يظلمون فتيلا ومن الناس من يذهب إلى أن الآية
لا يعلم منها أكثر مما تضمنته من النهي عن التأفيف فقط فأما ما زاد على ذلك من الأذية فإنه
يعلم كونه منهيا عنه بالاستدلال بها وهو قول داود وأصحابه ومنهم من يقول إن النهي عن
الإضرار بهما إنما يعلم بقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا ومن الناس من يقول إن الزائد
على ذلك يعلم كونه منهيا عنه قياسا عليه والذي يدل على صحة ما نذهب إليه أن من سمع
الغير وهو يقول لا تقل لفلان أف ولا تقطب في وجهه أو لا تقل له أف فإنه يعقل منه
من عرف لغة العرب أنه قد نهاه عن شتمه وإسماعه ما يكرهه والإضرار به حتى إنه لو
قال إني إنما فهمت بهذا الخطاب نهيه إياي عن مخاطبته بالتأفيف فقط ولم أفهم النهي
عن شتمه لعد في المجانين ولا فصل بين من يدعي أنه لا يعقل من هذه الألفاظ المعنى الذي ذكرناه
وبين من يدعي أنه لا يعقل من سائر الألفاظ اللغوية التي يخاطب بها شيئا فيدعي أنه لا يعقل
معنى الوالدين ولا يفصل بين هذه اللفظة وبين لفظة الأخوين وما يجري مجراها ومن بلغ في هذا الحد
وهو عارف بشيء من لغة العرب لم يكن وجه في تكلمه [illegible] فساد القول بأن النهي عن سائر
وجوه الإضرار بالوالدين لا يعقل من نفس الآية وإنما يعلم بضرب من القياس أو الاستدلال لا
يدري أنه لو كان الأمر كذلك لوجب أن يرد النهي عن القياس أن لا يعلم ما ذكرناه مع
حصول الآية وبعد [illegible] اللغة وأن لا يعلم ذلك إلا من عرف الاستدلال وكان يجب لو قال
قائل لغيره لا تقل لفلان أف ولكن اشتمه ولا تقطب في وجهه ولكن اضربه أن لا يعد مناقضا
ومن جهل هذه الطريقة لسان العرب فلم يعلم أنهم ربما أرادوا ذكر القليل وخصصه
بالنفي أبلغ في باب الجحود والنفي من ذكر النفي العام كما أنهم ربما أرادوا ذكر المثل أبلغ
من التصريح بالمقصود وأن ذكر الجملة في بعض الأحوال أبلغ من ذكر التفصيل وإن

الغرض بهذه الألفاظ كما يفهم من نفسها فإنه لا يكون عارفا باللغة ألا ترى أن قول الواحد منهم ما
لفلان عندي ذرة وما له علي حبة أبلغ في باب الجحود من أن يقول لا شيء له عندي ولا حق له علي وكذلك
قولهم في وصف زيد بأنه خائن إنه لا يؤتمن على حبة أبلغ من قولهم إنه خائن على سبيل الإطلاق وكذلك
إذا أراد أن يصفه بالأمانة أنه يؤتمن على قنطار أبلغ من قولهم إنه أمين فمن ادعى أنه لا يعقل من هذه
الألفاظ إلا ما تضمنته صريحا ولا يعقل منها سائر ما ذكرناه كان في حد المكابر فأما من يقول إنا عرفنا
النهي عن الإضرار بالوالدين من قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا فإنه لا يعتد بما قلناه إذ لا يمتنع أن يعلم ذلك
من الآيتين جميعا ولا يعتد بذلك أيضا قول من يقول إن الإضرار بهما لا يخلو من أن يكون مستحقا أو غير مستحق
فإن كان مستحقا فهو غير مراد بالآية وإن كان غير مستحق فهو في جملة الظلم وذلك قد علم كونه منهيا عنه لأن
جميع ما ذكره لا يمتنع لأنه ما قلناه إذ الإضرار بهما على الوجه الذي يقبح لا يمتنع كون النهي عنه
معلوما على الجملة من حيث كان ظلما ثم كونه معلوما على التفصيل من طريق الآية على أنا قد
علمنا أن للوالدين اختصاصا بالنهي عن إضرارهما فيما يحسن من النفقة بهما والكف عن قتلهما مع
الكفر فالآية بفحواها يفهم منها هذه التفاصيل التي لا يشاركهما غيرهما فيها والمعترض ذلك لم يمض
قولهم إنه لو جاز أن يقال إن فحوى الآية يفهم منها ما ذكرتموه وإن لم يتعلق به لجاز قول من يقول إنه يفهم
من فحوى قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع إباحة النكاح من غير أن يكون له تعلق
بعدد مخصوص لأن ذلك إنما كان يلزم لو كان موضوع الآية النكاح يقبل الحكم حتى يعقل السامع لها إباحة
النكاح من غير حصر كما قد بينا أن ما ذكرناه يفهم من آية التأفيف وما يجري مجراها وقد بينا أن
آية النكاح لا يفهم منها إلا الحصر ألا ترى أن القائل إذا قال لغيره خذ من الكيس ما أحببت درهمين
وثلاثة وأربعة لم يفهم من ذلك إباحة أخذ جميع ما فيه وإلا أخذ المذكور على سبيل الجمع فإن قيل
إذا كان ما ذكرتم يفهم من نفس الآية فما المراد بقولكم إنه يفهم بفحواها فالجواب أن المراد بذلك أن اللفظ
لم يوضع في اللغة لما ذكرناه إلا أنه يفهم منه وإنه لا يتناوله لفظا وإن كان يقتضيه فإن يعلم به ذلك
كان قولهم ما لفلان علي حبة لم يوضع لنفي كل حق على العموم كما وضع لذلك قولهم ما له علي حق وإن
كان يفهم من أحد اللفظين ما يفهم من الآخر وكذلك قولهم فلان مؤتمن على قنطار فإنه لم يوضع
لإفادة ما يفيده قولهم إنه مؤتمن على كل قليل وكثير وإن كان يفهم من ذلك هذا المعنى فإن
قيل إذا جاز أن يصفوا الخطاب الذي يجري هذا المجرى بأن المراد به يعلم بفحواه فلم لا يجوز أن
يقولوا إنه يعلم بضرب من الاعتبار والاستدلال فالجواب أن القائل بذلك إن أراد أن السامع
لهذا اللفظ لا بد من أن يتفكر فيه مع كونه عارفا بلغة العرب ما ذكرناه وإن أراد بقوله
إنه يعلم بالاستدلال أنه يعلم بعلمه بذلك وبطريق اللفظ ضرب من العرف فإنه يكون موافقا
في المعنى وإن أراد به أنه يجوز أن لا يعرف ذلك مع كونه عالما باللغة وعرفها حتى ينظر ويستدل
فقوله يفسد بما بيناه ومن الناس من يلحق بذلك ما ليس منه ويزعم أنه يعلم من فحوى قوله
تعالى فعدة من أيام أخر فأفطر فعدة من أيام أخر وقوله تعالى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فضرب
فانفلق ومن قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان النهي عن الحكم وهو على
سائر الأحوال التي يشغله عنه ومن [illegible] في الأصحية [illegible] النهي عن

التميا وجميع ذلك خارج عما يعلق بمجرى الكلام لان الامر قد يحصل فيها المجاز من طريق الحذف
والنقصان جميعا جاريتان مجرى قوله تعالى واسأل القرية وقوله وحرم قرية اهلكناها اي
اهلها واما خبر القضا فانما عرف منه حكم سائر الاحوال الشاغلة من حيث علم ان علة النهي
هو كون الغضب شاغلا عنه ولا يمكن ادعا مثل هذا في الامر الذي قيل الا ترى انه لو ورد
الشرع بالفرق بين الغضب وبين بعض الاحوال الشاغلة لما تم من اخبر ذلك في الاخبار //
بالوالدين دون ان يعلم النهي عنه من الاذى مع نزول اللغة وعرفها فكذلك الجواب عن خبر الاضحية(?)
لان الشرع لو ورد بالفرق بين التميا والعور لجاز ذلك واما ما يعلق بها بدلالة فانه ما يعلق بطريقة
التعليل الذي يتعلق مع النص او بطريقة الزجر الذي يشتمل عليه فالاول مثل قول النبي صلى
الله عليه وسلم في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات والثاني مثل قول الله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه يعلم من حيث ثبت كونه زجرا عن السرقة ان القطع
يستحق لاجلها واما ما يتعلق بمفهومه فهو مثل ان يعلم ان الامر بشي من الاشيا لا يتم المامور
فعله الا بفعل اخر فانه يعلم من الامر بالاول الامر بالثاني وامثلته كثيرة لان الامر بالمسببات
التي لها اسباب معينة من هذا الباب وكذلك الامر بالافعال التي تفتقر الى الالات ولذلك
لو قال المولى لعبده وهو قاعد اسقني فهم منه الامر بالقيام وتناول الكوز وسائر ما لا
يتم سقيه الماء الا به وكذلك يكون المامور بالوضوء مامورا باستقاء الماء من البير اذا لم يمكن جمعه الا
به وبسائر مقدماته وقد ذكر الفقهاء في هذا الباب الامر بغسل اليدين انه اذا
كان لا يتم الا بغسل المرافق وجب ان يكون ذلك مفهوما منه وكذلك الامر اذا كان لا يتم
الا بستر الركبة وجب ان يعلم منه ذلك فصل اخر واما دلالة النصوص فان
اقسامها على اختلافها مشتركة في ان ما يثبت بها لا يثبت بمجرد النص ولا بد من انضمام
دلالة اليه فيثبت الحكم بمجموعهما وربما كان ذلك ايضا خبرا وربما كان غيره فمنها ما روي عن
امير المومنين علي عليه السلام وعن ابن عباس رضي الله عنه من الاستدلال على ان اقل الحمل ستة
اشهر بقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين ومثل
استدلال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه على ان ليلة القدر في شهر رمضان بقوله تعالى
انا انزلناه في ليلة القدر مع قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران وكذلك استدلال
اهل التوحيد على حدوث القران بقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث مع قوله تعالى
وهذا ذكر مبارك انزلناه ومنها ان يثبت بالنص حكم من الاحكام ويثبت بدليل سواه
واجماع وغيره ان لا فصل بينه وبين حكم اخر فيدل ذلك النص عليه بانضمام هذه الدلالة اليه
وهذا كورود النص بان الفارة اذا ماتت في الزيت المايع نجسته وقد ثبت بالاجماع
انه لا فصل بين الزيت وبين سائر المايعات في نجسها وكورود الخبر في ان الخالة ترث
وحصول الاجماع على ان لا فصل بينها وبين الخالة في الارث ومثل الخبر الوارد في الاكل
ناسيا ان ذلك لا يفطره على قول من يقول بذلك وحصول الاجماع على ان لا فصل بين الاكل
وغيره في ذلك ومنها ان يرد النص بحكم من الاحكام ولا يمكن تنفيذه بظاهره فانه ينظر في ذلك فان

كان هناك بيان حمل عليه وهذا كقوله تعالى اقيموا الصلوة ان وجوب ما دخل تحت هذا الاسم معلوم
به وان كان امتثاله لا يمكن من جهة ظاهره فرجع فيه الى بيان الرسول صلى الله عليه واله وان لم يكن هناك
بيان صرف الى ما يمكن امتثاله وعلم ان المراد به ذلك وهذا كقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم
لان ما تناوله ظاهر النص لا يتاتى فيه القتل فيحمل بهذه الدلالة بصرفه الى ما يتناوله ذلك من الاصطياد
وهو المقصود ولهذا لما كان الحكم الذي تضمنه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم مما يمكن امتثاله
من طريق الظاهر لم يحتج الى صرفه عن موجب الظاهر الى المراد ومنها ان يرد النص بحكم من الاحكام ويثبت
ان صحته مفتقرة الى شرط وان ذلك الشرط لا يعدو احد الوجهين فاذا ثبت بالدليل فساد كون احدهما
شرطا ثبت الاخر وعلم كونه مرادا بالنص وكذلك لو كان ذلك الشرط لا يعدو وجوها محصورة ثم ثبت
دليل الدلالة على بطلان ما عدا واحدا منها ثبت كونه شرطا وذلك مثل قول الله تعالى ولله على
الناس حج البيت وانه اذا ثبت ان من شرط صحته الاحرام واختلفوا في انه ينعقد بالقول او النية
فمتى بطل احدهما ثبت الاخر ومثل الصوم فانه اذا ثبت انه لا بد فيه من شرط ثم اختلفوا فمنهم من قال
يكفي فيه الاسلام مع كون الصوم مستحقا في اليوم ومنهم من قال لا بد من النية ثم اختلفوا فمنهم من
قال لا بد من نية معينة ومنهم من اقتصر على مجرد النية فاذا ثبت فساد اعتبار بعضها ثبت
الباقي ومما يلحق بذلك ما قد بيناه في الفصل الاول وهو ما لا يمكن فعل ما تضمنه النص الا
بفعله وقد بينا ان امثلته كثيرة ومما يلحق بذلك الاستدلال بقول الله تعالى فالان باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم الى قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر على ان من اصبح جنبا فصومه صحيح لان النص اذا تضمن اباحة المباشرة الى طلوع الفجر
فحكم الجنابة لا بد من ان يحصل في النهار والغسل يلزم عند ذلك وهذا يبين ان صومه لا يفسد
من حيث اصبح جنبا وقد الحق الشيخ ابو عبد الله بهذه الطريقة الاستدلال بقوله تعالى
وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن على وجوب نفقة الحامل من حيث قال ان الدلالة اذا
دلت على ان الحمل لا يثبت له حق لزوم النفقة لانه يجري مجرى العضو لها وجب ان يدل النص على ان حكم
عدمها متعلق في لزوم النفقة وما يمكن ان يلحق بهذا دلالة قول النبي صلى الله عليه واله وسلم الاعمال
بالنيات على ان العبادات المتعلقة بالابدان تفتقر الى النيات لان اللفظ اذا لم يمكن حمله على
نفس العمل لعلمنا بانه لا يفتقر الى النية ويصح حصوله دونها الا ترى ان نفس النية عمل ويصح
من دون نية اخرى وجب صرفه الى حكم العمل وحكمه الذي يتعلق به التكليف اما ان يكون حكم
الدنيا كالاجزاء وما يجري مجراه او حكم الاخرة كالثواب وما يجري مجراه وطريق العلم بحكم الاخرة
عقلي لا يختص الشرع والسمع فوجب ان يكون الخبر محمولا على ما طريق العلم به الشرع والحكم وهو
الاجزاء او الفضل فاذا لم يكن هناك تخصيص وجب حمله عليهما فكانه صلى الله عليه واله قال
اجزاء العمل وفضله لا يحصلان الا بالنية وان كان الشيخ ابو عبد الله يعترض ما جرى هذا
المجرى وانه ليس هناك لفظ يصلح للامرين فيقال انه يجب ان يحمل عليهما وانما ثبت انه
لا بد من حكم الفعل يكون مرادا بالخبر من طريق الاستدلال ولا يجوز ان يسلك

فيه مسألة التيمم وهذا يوجب الحاقه بالجملة ومما الحق بهذا الباب الاستدلال بقوله
تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم على ان الحكم يثبت بالشهادة عند التجاحد وان لم يكن الشهادة
الا انه قد يثبت بذلك لانا اذا علمنا ان التعبد بذلك لم يرد الا للتوثقة فلو لم يكن الشهادة
في ثبوت الحكم لكان الغرض المقصود دون التوصل بها لا يحصل ومما يجري هذا المجرى الا
ستدلال بقوله تعالى فليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه على ان الاقرار يثبت به الحقوق
كالبينات فصل اخر واما الاستدلال بالاصول فقد ذكرناه في باب الاجماع وهو
ان الخصمين اذا اجمعوا في المسألة على احد القولين فان قام الدلالة على بطلان احدهما تعين صحة
الاخر وكذلك اذا اجمعوا فيها على اقاويل محصورة فمتى دلت الدلالة على بطلان ما عدا واحدا
منها ثبت صحته وانما قلنا ذلك لان القول بخلافه يؤدي الى جواز خروج الحق عن اقاويلهم وقد ثبت
ان ذلك لا يجوز وعلى هذه الطريقة نقول ان الاصالة [illegible] كالاجماع وكذلك اذا اجمعوا على ان
لا فصل بين مسألتين فمتى ثبت لواحد منهما حكم وجب ان يثبت مثله في الاخرى لان من لم يقل بذلك
ادى الى مخالفة الاجماع وقد ذكر شيخنا ابو عبد الله مسائل كثيرة في طريقة الاستدلال بالاصول
وقد حكاها عن ابي الحسن الكرخي منها الاستدلال على نجاسة سؤر الكلب بان الخبر لما ورد
بغسل الاناء من ولوغه والطهارة لا تجب في الشريعة الا عبادة مبتداة او لاجل نجاسة فاذا ثبت
ان اعادة [illegible] مبتداة في الاناء وجب ان يكون تطهيرها لاجل النجاسة وان حادث هناك الا
ولوغه فثبت بذلك نجاسة سؤره ومنها الاستدلال على نجاسة المني انه لما كان ما يخرج من
بدن الانسان طاهرا مجمعا عليه ونجسا مجمعا على نجاسته وقد اجمعوا على ان الطاهر وذلك لا
ينقض الطهر وكان المني ناقضا له وجب ان يحكم بنجاسته اذ لو كان طاهرا لكان حكمه حكم ساير
ما اجمعوا على طهارته في انه لا ينقض الطهر ومنها الاستدلال على جواز نكاح الامة
الكتابية بان الحربية لما حرم وطيها بالنكاح حرم وطيها بملك اليمين والمسلمة لما حل
وطيها باحد الوجهين حل ايضا بالوجه الاخر فاذا كانت الكتابية يحل وطيها باحد الوجهين
بملك اليمين وجب ان يحل وطيها بالنكاح ومنها الاستدلال على ان فعل اكثر الطواف
في جامع كان بمنزلة فعل جميعه في سقوط الدم عنه لان الحج اكثر اركان الحج يجري مجرى
جميعها في باب الفوات لانه اذا ادرك الاحرام والوقوف كان حكمه في انه قد امن الفوات
حكم من ادرك جميعها فكذلك يجب ان يكون حكم من ادرك اكثر الطواف ومنها
الاستدلال على ان قدر الدرهم من النجاسة يجب ان يكون معفوا عنها اذا كان في الثوب والبدن
فانه قد ثبت ان قدر النجاسة الذي يختص موضع الاستنجاء معفو عنه لا لاجل [illegible] لاجل
الضرورة والمشقة لان اعتبار ذلك لم يمنع من ان يعتد بحكم الاصل واذا ثبت هذا وجب ان
يحكم بان ذلك القدر يجب ان يكون معفوا عنه في اي موضع كان حصل الى نظاير هذه المسائل
قد تركنا ذكرها للتخفيف وشيوخنا رحمهم الله يقولون في هذه المسائل ان طريقها على
التحقيق يرجع الى طريقة التعليل وهذا انما يمكن متى بين انها معلل تجمع فيها التعليل
ولم يعلق الحكم به لم يصح ولم يتعلق به غالب الظن فاما اذا امكن ان يبين ان غالب الظن

يحصل في هذه الاحكام عند الطريقة الطريق الذي ذكرناه من غير ان يرجع فيها الى تحقيق العلل وتعليق
الحكم بها فما ذكروه لا يستمر فصل اخر واما الاجتهاد الذي لا يتعلق باصل معين يرد الحكم
الذي يثبت به اليه فهو على ضروب وقد ذكر شيخنا ابو عبد الله منها جملة من المسائل
فمنها انه قد ثبت ان الكثير من العمل في الصلاة يفسدها وان القليل لا يفسدها وان الاجتهاد في
قدر القليل الذي لا يفسدها ليس له اصل معين يرد اليه ذلك وانما يعتبر منه ما يغلب
على ظن كل احد انه في حكم القليل وحكي عن محمد بن شجاع ان لذلك اصلا يرجع اليه وهو القدر الذي
اذا رآه المصلي بعينه وبسط اليد انه في الصلاة والغرض لذلك ان يلحقه لو زاد في
اعمال الصلاة زيادة كثيرة [illegible] صلاته عنده وان كان من جنس افعالها او قد علمنا
او يسطر الى هذه مسألة فانه لا يعتقد فيه انه ليس في الصلاة فعلها هذا الاعتبار
هذا الاصل في ذلك بالمثال قال وكذلك من يستدبر القبلة ضرورة فان الناظر اليه لا يعتقد
فيه انه في الصلاة فدل هذا ايضا على فساد ما اعتبره ومنها الاجتهاد الذي يعتبره
ابو حنيفة في ان انكشاف ربع الساق في المرأة يفسد الصلاة من حيث ان الناظر
الى الساق لا يستكشف له في كل حال الا ربعها فصار حكم الربع في هذا الباب حكم الكل
ان الحكم بان انكشاف الربع بمنزلة انكشاف جميع الساق وهذه الطريقة لا تستند الى
اصل معين ومنها ما يعتبره في الامام اذا احدث بعدما يفسد صلاته فله ان يستخلف ما دام
في المسجد انه قد ثبت ان اليسير يعفى بعد الحدث [illegible] والاستخلاف وان الكثير ممنوع
من ذلك وقد ثبت ان الحصول في داخل المسجد بمنزلة القليل الذي يعفى في باب الصلاة
وان الحصول في خارجه بمنزلة الكثير الذي يمنع لانه لو كان في داخل المسجد كان له ان يأتم بالامام
وان كان في اخره وكان البعد الذي بينه وبين الامام في حكم القليل الذي لا يمنع الائتمام به
واذا كان خارج المسجد ولم يكن الصفوف متصلة فما بينه وبين الامام والبعد يكون في حكم الكثير
الذي يمنع من الائتمام وهذه الجملة من الفروع ثبت في المسجد [illegible]
عنه وانه ليس كذلك وهذه الطريقة لا تستند ايضا الى اصل معين وكذلك الكلام في قدر
الصيد سواء اعتبر فيه الحلقة او القمة وكذلك [illegible]
يلحقه هذا الباب ايجاب الكفارة على الاكل متعمدا في شهر رمضان انه قول اهل الطريقة
الى ان يثبت بها هذه الكفارة على الاكل متعمدا استدلال ليس بقياس وحكي ذلك عن ابي
الحسن الكرخي رحمه الله [illegible] النظر ان هذا الاكل يتعلق به الكفارة كالجماع في
نظر في [illegible] موضع الكفارة لانا اذا علمنا ان الكفارة يتعلق بالجماع لا لاسمه ولكن لصفة
تخصه اعتبرنا تلك الصفة فعلمنا انها كونه مفسدا للصوم على وجه يستحق به
قدرا من المأثم [illegible] الشبه علمنا ان موضع الكفارة على هذه الصفة فاذا علمنا
بالدليل انها حاصلة في الاكل وجب [illegible] الكفارة من حيث [illegible] الطريقة
على انها موضع لها وهذا يجري مجرى القياس الذي هو حمل الاكل على الجماع في التفاضل لانا
في هذا الموضع اذا وجدنا الحكم وعلمنا [illegible] الاستدلال [illegible]
حصول العلة في الفرع ومشاركته اياه فيها وليس كذلك حاله لا الاكل لانا نحتاج الى النظر

مستانف لنعلم ان الصفة التي هي موضع الكفارة في الجماع قد حصلت فيه الا ترى انا نعلم ان فساد
الصوم قد تعلق به من المأثم القدر المخصوص الذي يتعلق بالجماع من حيث علمنا ان الجماع لما كان مما
تشتهي الامتناع منه فاقتضى ذلك استحقاق قدر من الثواب عليه فاذا كان من يفطر بفعله قد منع
نفسه ذلك وجب ان يستحق عليه قدرا عظيما من العقاب والمأثم وقد علمنا ان الافطار بالاكل لم يرد
حكمه في هذا الباب على حكم الجماع لم يمنع عنه لان المشقة التي تلحق في مجرى العادة بالامتناع
من الاكل تكون اكثر من المشقة التي تلحق بالامساك من الجماع وهذا يوجب ان يكون المفطر
بالاكل يستحق من المأثم القدر الذي يستحقه المجامع ان لم يزد عليه فعلمنا ان الحاق حكم
الاكل بحكم الجماع لا يصح الا بهذا الضرب من الاستدلال وانه مخالف لطريقة القياس في الحاق
الفرع بالاصل وقد اعترض بعض شيوخنا ذلك بان الفصل الذي ذكره بين الموضعين لا يمنع من ان يكون
الحاق الاكل بالجماع في وجوب الكفارة ضربا من القياس من حيث جمع هذه الطريقة شروط
القياس التي هي تقدم العلم بالاصل وحكمه وثبوت علته والجمع بين الاصل والفرع لاجلها
ومفارقة هذه الطريقة لطريقة حمل الارز على البر من حيث كانت العلة لا تعلم حصولها في الفرع
ههنا الا بنظر مستانف وتعلم هناك ضرورة لا يؤثر في كون ذلك قياسا وقوى ذلك بانه انما
تثبت الكفارات والحدود بهذه الطريقة التي يسميها استدلالا دون القياس لانه يجعلها اقوى
من القياس وقد علمنا ان الفرق الذي ذكره لا يقتضي ان يكون هذه الطريقة اقوى والقياس الذي هو
حمل الارز على البر لان الموضع الذي يعلم مشاركة الفرع للاصل في علته ضرورة يجب ان يكون اقوى
من الموضع الذي يعلم فيه ذلك استدلالا وهذا اصح من القول بان طريقة حمل الاكل على الجماع في
باب الكفارة يكون استدلالا ولا يكون قياسا من حيث كانت اقوى من طريقة القياس وهذا
لا يعترض عندي ما اعتمده لانه لم يفصل بالفرق الذي ذكره بين الموضعين تقوية هذه الطريقة
على طريقة حمل الارز على البر وانما اعتمد ذلك التفرقة بينهما في الاسم من حيث سمى طريقة اثبات
الكفارة استدلالا ولم يسمها قياسا وسمى الطريقة الاخرى قياسا ومتى ان الطرق تعتبر اذا
اختلفا في السمع ان يختلف العبارة عنهما ويوضع لكل واحدة منهما اسم مخصوص لان الغرض
بتغاير الاسامي في الاصل تغاير المعاني فاما تقوية الطريقة التي يثبت بها الحدود والكفارات
على طريقة القياس التي لا يثبت بها ذلك فانما يعتمد فيها على طريقة العلم بان الصفة التي جعلها
موضعا للكفارة او الحد فتتعلق بها ذلك يجب ان يكون اقوى من الطريق الذي يثبت به كون
صفة الاصل علة للحكم في طريقة القياس واذا كان انما يراعي القوة في كون الحكم متعلقا بصفة الاصل
لم يعتبر في ذلك ما ذكره من مشاركة الفرع للاصل في علته اذا علم ضرورة وجب ان
يكون اقوى من الطريقة التي لا يعلم فيها ذلك واما قوله ان الذي ذكره لا يؤثر في اشتراك
الطريقتين في كونهما قياسا من حيث الجمع في كلا الموضعين احد الحكمين بالاخر لمعنى جمعهما فانه
لا يصح لانه اذا جعل القياس عبارة عن الحاق الحكم بحكم اخر بطريقة مخصوصة وبين ان تلك الطريقة
غير حاصلة فيما يثبت به الكفارة وكشف عن الفرق بين الطريقين من الوجه الذي حكيناه عنه
فقد سلم ما ذهب اليه وهذا بين ان هذا الاعتراض لا يقدح فيما اعتمده والله تعالى اعلم ٥

مسألة اختلف اهل العلم في احكام الفروع الشرعية التي اختلف فيها اهل
الاجتهاد فمنهم من ذهب الى ان الحق في واحد منها وان عليه دليلا يلزم المجتهد المصير اليه والمخبر فيه والتعويل
الى الاصول الذي هو الحق به وان من قصر في ذلك علم [illegible] الله ولم يعلله [illegible] ويختلف خطاؤه فربما كان كبيرا
وربما كان صغيرا وهو قول الاصم وبشر المريسي وحكي ذلك عن [illegible] عليه وذهب الى ذلك ايضا بعض اهل الظاهر
في الطريقة الاستدلالية ومنهم من ذهب الى ان الحق في واحد منها وعليه دليل الا ان المجتهد اذا لم يصل اليه
لغموضه وحكم بغيره مما يؤدي اجتهاده اليه فهو معذور غير مأثوم وهو قول اكثر اصحاب الشافعي وقوم
من اصحاب ابي حنيفة فاما الشافعي رحمه الله فقد اختلف النقل عنه في ذلك والذي ينسبه اليه اكثر
اصحابه هو ما حكيناه عنهم من ان الحق في واحد من الاجتهادات وان ترك الاحد المجتهدين معذورا فيما
يؤدي اجتهاده اليه والذي حكاه عنه من يعضد هذا القول من اصحابه ويعول عليه في نصرة مذهبه في
الفروع التي ليس لها الا اصل واحد وهو الذي يسمى الطريقة التي بها يثبت ذلك القياس الجلي وقياس
العلة والمعنى فالحق عنده في واحد منها دون ما خالفه وان الفروع التي تتجاذبها اصول كثيرة ويسمى الطريقة
التي بها يثبت الحكم وقياس غلبة الاشباه فان كل مجتهد فيها مصيب وما يؤدي اجتهاده اليه حق وقد
ذكرنا امثلة القياسين فيما تقدم ويحكى في كتبه الفاظ مصرحة بان كل مجتهد مصيب في هذه الفروع من
ذلك انه قال في جواب من سأل عن قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا اجتهد الحاكم
فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد لو كان في الاجتهاد خطأ وصواب لم يجز ان يثاب على
احدهما اكثر مما يثاب على الاخر لان الثواب لا يكون فيما لا يسع ولان الخطأ الموضوع [illegible] قال لو كان فيه
خطأ كان اكثر امره ان يغفر له فكيف يكون له ثواب على خطأ لا يسعه وقال في كتاب ابطال الاستحسان
هل يسعهم الاجتهاد وابطال الاستحسان [illegible] لانفسه [illegible] من مجتهد فيقيس على كتاب او سنة
هل يسعهم الاختلاف اذا اختلفوا فيقول [illegible] بعضهم مخطئون وبعضهم مصيبون فاجاب
بانه لا يعاب على احد منهم وان اختلفوا ان كانوا من اهل الاجتهاد وذهبوا مذهبا يحتمل الا ان يقال
انه اخطأ لكن يقال لكل واحد منهم انه اطاع فيما كلف فاصاب ما كلف التعيين الذي لم يطلع
عليه ٥ ومنهم من ذهب الى ان المجتهد اذا سلك طريقة الاجتهاد فهو مصيب في الاجتهاد
وفي المجتهد فيه وكل ما ادى اجتهاده اليه فهو حق لم يكلف سواه وهذا هو الصحيح وهو مذهب
ابي حنيفة على ما يحكيه عنه محصلو اصحابه كسفيان بن سحبان في المتقدمين وكابي الحسن في المتأخرين
واليه ذهب الشيخ ابو عبد الله وهو مذهب ابي الهذيل والشيخ ابي علي وابي هاشم وان
كانوا قد اختلفوا في [illegible] وهو هل في هذه المسائل اشبه عند الله تعالى وان لم يكلف المجتهد
بمكلف اصابته ام لا فان المحكي عن ابي حنيفة واصحابه ان في كل واحد [illegible] الا وله حكم عند الله
تعالى هو الاشبه وربما عبروا عنه بان ذلك هو الصواب وهو الحق وان لم يكلف المجتهد
اصابته والفرق بين هذا القول وبين قول من يذهب الى ان الحق منها واحد عند معين من اصحاب
الشافعي وغيرهم ان هؤلاء عندهم ان المجتهد قد كلف اصابته الا انه اذا لم يصبه كان معذورا
او كان مخطئا خطأ صغيرا وعند القائلين بالاشبه انه لم يكلف فيه ونحن نفرد الكلام في هذه
المسألة واعلم ان من يذهب الى ان الحق في واحد في هذه المسائل فانه يسلك في ذلك
طريقين احدهما ان طريقة العقل تمنع من ورود التعبد بالاحكام المتضادة فيحتاج في الاحتجاج
لما يذهب اليه بوجوه عقلية والثاني ان السمع قد دل على ان هذه الافعال دليل [illegible]

لا يجوز أن يكون جميعها حقًا وأن الحق هو واحد منها ونحن بعون الله نتكلم على الطريقين ونشرح الكلام
فيهما. الكلام على الطريقة الأولى من يسلك هذه الطريقة يتعلق بوجوه منها أنه لو جاز ورود
التعبد بالأحكام المتضادة وجاز أن يكون جميع مذاهب المجتهدين في الفروع مع اختلافها وتنافيها
حقًا وأن يكون كل واحد منهم مصيبًا فيما يذهب إليه لجاز ورود التعبد بمثله في الشرائع وفي أصول
الدين مع تنافيها حقًا وأن يكون كل قائل منهم بما أدى إليه اجتهاده فيه مصيبًا على ما يذهب إليه
عبيد الله بن الحسن العنبري ومن تابعه فإذا كان ذلك لا يجوز في الأصول فكذلك في الفروع ومنها
أنه لو كان ذلك لأدى إلى ورود التعبد بما يتضاد ويتنافى مثل أن يكون شيء واحد محللًا محرمًا
ومباحًا ومحظورًا ويحل الإقدام عليه ويحرم أو يجب ولا يجوز أن يكون الفرج الواحد يحل وطؤه ويحرم
بحسب اختلاف المجتهدين وهذا لا يحسن في الحكمة ويقبح ورود التكليف به ومنها أن جواز
ذلك يؤدي إلى أن يكون الله تعالى قد تعبد بما يفضي إلى التعارض والتمانع على وجه لا يكون للمكلفين
إلى الانفصال منه سبيل لأن هذه الأحكام إذا تعلقت بحقوق ويختلف الاجتهاد فيها فيكون اجتهاد
زيد مؤديًا في مال مخصوص إلى أنه حق له دون عمرو واجتهاد عمرو مؤديًا إلى أنه حق له على سبيل الانفراد
أو المشاركة وكان كل واحد منهما مصيبًا في اجتهاده ومسوغًا له طلبه والتصرف فيه حصل
في ذلك من التمانع ما ذكرناه وكذلك القول في المرأة إذا أدى اجتهاد الزوج إلى أنها غير بائنة منه
ولا تحل لغيره وأدى اجتهادها أو اجتهاد غيرها إلى أنها قد بانت منه وأنها تحل لغيره ومما اختلف فيه
أهل الاجتهاد من الإيلاء والكنايات ومنها أنه لو جاز ذلك لجاز أن يبعث الله تعالى نبيين يدعو كل
واحد منهما إلى شريعة مخالفة للشريعة التي يدعو إليها الآخر فإن لم يجز ذلك أدى أن يكون لمن بعث
إليه النبي أن يخالفه ولا يقبله منه وهذا تمام الفساد والذي يدل على أن الله تعالى يجوز أن
يتعبد في الفروع الشرعية بالأحكام المختلفة وأن كل واحد منها يصح أن يكون حقًا أن الوجه الذي
لأجله حسن من الله تعالى التعبد بها هو كونها مصالح للمكلفين ولا يمتنع أن يختلف الأحوال في باب
المصالح في الأعيان والأشخاص كما لا يمتنع أن يختلف الأقوال والأوقات والأزمان فيكون
مصلحة زيد متعلقة بفعل ومصلحة عمرو متعلقة بضده ولا يمتنع أيضًا أن يكون مصلحة زيد
متعلقة بفعل ومصلحة عمرو متعلقة بضده ولا يمتنع أيضًا أن يكون مصلحة زيد المتعلقة بفعل
في وقت مخصوص ويتعلق بضده في وقت آخر وأن يتعلق مصلحته به على وجه ويتعلق المفسدة
به على وجه آخر في وقت واحد فيرد التعبد بالأفعال على هذه الطريقة بحسب المصالح
إذ لا مانع يمنع وذلك لأن المتنافي في هذا الباب أن يرد التعبد بالحظر والإباحة والفعل
واحد والوجه واحد والوقت واحد والمكلف واحد فأما مع تغاير المكلفين أو الوجهين أو الوقتين
فالتنافي زائل ولا فصل بين من يمنع من تعلق المصالح بالأفعال على هذه الوجوه
ويمنع من ورود التعبد بها وبين من يمنع من اختلاف المصالح في الشرائع جملة ويمنع من
ورود النسخ فيها وكل ما يبطل مذهب اليهود في منعهم من وقوع النسخ في الشرائع
عقلًا فإنه يفسد به مذهب من خالفنا في هذا الباب ونظائر ما جوزناه تقديرًا
في العقول وفي الشرع فأما في العقول فهو ما عرفناه من أن الفعل قد يحسن من زيد
ويقبح من عمرو ومثله وأن زيدًا قد يجب عليه فعل ويجب على عمرو ضده لأن زيدًا من غلب
على ظنه أنه يصل إليه بالقعود في بعض المواضع نفع لمال يحصله أو علم يستفيده

فإنه يحسن منه ذلك القعود ولو أن غيره أخبر في القعود في ذلك المكان بعينه ضررًا أو فوت
نفع فإنه يقبح منه القعود فيه فإذا أمل أحدهما في السفر إلى بلد مخصوص دفع ضرر عن نفسه
وجب ذلك عليه وإن أمل الآخر ذلك بعينه في البلد الآخر كان ذلك هو الواجب عليه ونظائر
هذا كثيرة لأن تصرف العقلاء أكثره يجري على هذه الطريقة فأما من طريق الشرع فهو ما
عرفناه من أن المضطر متعبد بخلاف ما يتعبد به من ليس بمضطر والحائض متعبدة بخلاف
ما يتعبد به الطاهر وكذلك المقيم والمسافر فقد بان بهذه الجملة أن ورود التعبد بما يذهب
إليه [illegible] من جهة العقل ولا مانع منه وقد بينا في باب جواز التعبد بالقياس أن التعبد
بطريقة الظنون في الأحكام يصح فلذلك لم نعده هاهنا فإن قال قائل
إذا جاز أن يتعبد الله تعالى بهذه الأحكام المختلفة كتحريم شيء على واحد وتحليله على آخر
فلم لا يجوز أن يتعبد الله تعالى أيضًا بمثل ذلك في الأفعال العقلية حتى يوجب على بعض
المكلفين شكر المنعم ولا يوجب ذلك على بعضهم وأن يكلف بعضهم الإنصاف والعدل ويأمر بعضهم
بالجور والظلم وأن يتعبد بعضهم بأن يكذب في خبره ويتعبد بعضهم بالصدق قيل له الفرق
بين الموضعين ظاهر وهو أن وجه ما حسن من هذه الأفعال ووجه قبح ما قبح منها
وقبح القبيح صفات تخصها مثل كون الإنصاف إنصافًا والصدق صدقًا والظلم ظلمًا والكذب
كذبًا لا ما يتعلق بمصالح المكلفين والتعبد إنما ورد بها على الحد الذي ورد لكونها على هذه
الصفات فلا يجوز اختلاف التعبد بها مع كونها على هذه الصفات وليس كذلك الأحكام
الشرعية لأن ما لأجله ورد التعبد بها وهو المصالح يجوز اختلافها فجاز اختلاف التعبد بحسب
اختلافها ولهذا جاز اختلافها في شرائع الأنبياء صلوات الله عليهم في هذه الأفعال ووقوع
النسخ فيها ولم يجب قياسًا على ذلك أن يجوز اختلاف شرائع الأنبياء في هذه الأفعال العقلية
حتى يكون في شريعة بعضهم الدعاء إلى الكذب والأمر بالظلم والجور ووقوع النسخ فيها وما يجب
قياسًا وهذا أبين فسادًا مما سأل عنه السائل فإن قال فما أنكرتم أن يلزمكم على الأصل
الذي اعتمدتموه أن يجوز اختلاف التعبد في معرفة الله تعالى وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز
حتى يكون اعتقاد التوحيد والعدل متوجهًا إلى بعض المكلفين دون بعض لأن وجه تكليف ذلك
هو المصالح عندكم والمصالح لا يمتنع اختلافها على ما ذكرتم قيل له ليس الأمر كما قدرته
لأن وجه تكليف معرفة الله تعالى وكل ما يتعلق بها هو اللطف والمصلحة للمكلفين
وقد ثبت الدلالة على أن اللطف في هذا الباب لا يتغير وأن الوجه الذي لأجله كان ذلك مصلحة
ولطفًا لا يجوز من طريق العقول تغيره واختلافه باختلاف أحوال المكلفين فيه فإن قال لم لا يجوز أن
يكون سبيل هذه الفروع سبيل ما ذكرتموه في أن ألطاف المكلفين فيها لا تتغير فإن
في ألطاف المصالح أنها تتغير بتغير الحال فيها لأن ما يكون داعيًا لزيد إلى الإحسان وفعل الواجب
أن لا يكون داعيًا لعمرو إلى مثل ذلك وإنما حكمنا في بعضها بأنه لا يتغير إذا دلت
الدلالة عليه عقلًا أو سمعًا فإذا لم تدل الدلالة عليه في هذه الفروع على ذلك وجب
أن يكون حكمها باقتضاء العقل من جواز اختلافها ومصالح المكلفين فيها كما جاز
اختلاف مصالحهم في شرائع الأنبياء عليهم السلام فإن قال فما تنكرون من

ان يكون السمع قد دل على ان المصلحة لا تختلف فيها فيسأله كلاما وهذا الفصل انما هو في ان يصح جواز
اختلافهما من جهة العقل وان ورود التعبد بالمختلف فيها جائز فاما ما سال عنه فانه يتعلق بالكلام
في طريقة السمع ونحن نكشف الكلام فيها بعون الله والجواب عن الوجه الاول ان الاصول
التي هي اصول الشرائع فان ورود التعبد فيها بالاحكام المختلفة على حد يكون كل مجتهد فيها
مصيبا كما نقوله في الفروع لم يكن ممتنعا في العقل وان لا بد من اصول معلومة من طريق السمع يصح
القياس عليها لان التعبد بالفروع من طريق الاجتهاد وغالب الظن لا يصح الا على هذا الحد لان
الدلالة قد دلت في جميع اصول الشرائع ان التعبد فيها قد ورد من طريق العلم دون غالب الظن
وان الحق في واحد منها دون ما سواه واما الاصول التي هي المذاهب واصول الدين فانا لم
نجز ان يكون الحق منها الا واحدا دون ما خالفه لان هذه الاصول انما ورد التعبد فيها
بالاعتقادات التي هي العلوم وان يعلم كون المعلوم الذي كلفنا العلم به على الصفات التي هو
عليها والمعلوم لا يصح ان يكون في نفسه على صفتين متنافيتين فاذا كان مختصا بصفة مخصوصة
فاعتقاد من يعتقد انه ليس عليها اذا انه على خلافها يكون جهلا وخبره عنه بذلك
يكون كذبا ولا يجوز ورود التعبد بالجهل والكذب ومثال ذلك ان الله تعالى اذا كان
واحدا لا يشبهه شيء فمذهب من يعتقد فيه ان له مثلا في كونه قديما وانه مشبه
للاجسام او الاعراض لا بد وان يكون جهلا فيما يرجع الى الاعتقاد وكذبا فيما يرجع الى الخبر
واذا كان لا يجوز عليه الظلم فمذهب من يصف الظلم الله لا بد وان يكون جهلا وكذلك
جميع ما يتصل بالتوحيد والعدل وسائر الاصول فقد ثبت بهذه الجملة ان الحق في اصول
الدين يجب ان يكون واحدا وان المذاهب المختلفة في ذلك لا يصح ان يكون جميعها حقا
وليس هكذا الشرعيات لما قد بيناه من ان التعبد فيها انما يتناول افعالا يجوز ان
يتغير حسنها الى قبحها ووجوبها الى الحظر بحسب المصالح واختلافها باختلاف
احوال المكلفين في الوقت الواحد والاوقات واختلاف حال الواحد بتغاير الاوقات
ولا يمتنع ايضا تعبد الواحد بالمتنافي منها على سبيل التخيير كما يجوز اختلافها فيما يتعلق بسائر
المنافع والمضار من طريق العادات وايضا فلو جاز ورود التعبد في اصول الدين بالمذاهب
المختلفة لجاز ذلك في الاديان الخارجة عن مذاهب اهل القبلة حتى يجوز ان يكون مذاهب اهل
الالحاد والبراهمة واليهود والنصارى حقا اذا ادى اجتهاد المجتهد اليها فاذا لم يجز
ان يكون هذه المذاهب جارية مجرى الفروع الشرعية حتى يكون جميعها حقا فكذلك مذاهب اهل
الالحاد والباطنية واليهود والنصارى حقا اذا ادى اجتهاد المجتهد اليها فاذا لم يجز ان يكون
القبلة ولا فصل الا ما بيناه ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى قد اقام الدلالة على فساد هذه المذاهب
على سبيل القطع ولا الاجتهاد الذي يودي الى الاختلاف فيها يجب ان يكون فاسدا لان مذاهب اهل
القبلة ايضا فقد اقام الله تعالى الدلالة على الحق منها فالاجتهاد الذي يودي الى خلافه يجب ان
تكون فاسدا ولا يمكن ان يقال ان بين الموضعين فصلا لان اهل القبلة يرجعون في تصحيح
مذاهبهم على اختلافها الى الكتاب والسنة وليس هكذا من خالفهم لانه من سبيل الكتاب

والسنه ان يكونا مرتبين على ما يقتضيه العقل ولا يجوز ان يكون المراد بهما ما يمنع منه دليل العقل
واذا كان دليل العقل انما يدل على صحة مذهب واحد دون ما خالفه وجب القطع على انه حق دون
ما سواه ووجب حمل الكتاب والسنة على ما وافقه ولا يجوز خلافه لفساد طرق العلم بصحة الكتاب
والسنة ولا يجوز ان يقتضي الكتاب والسنة صحة ما يوجب صحته بطلان العلم بصحتهما ولعدم
كونهما حجة ويفسد بما بيناه قول من يقول ان الله تعالى جعل بعض الكتاب متشابها ليدل على
انه اراد هذه المذاهب المختلفة لان من حق المتشابه ان يحمل على موافقة دليل العقل ويدل
على ان الله تعالى انما اراد به ذلك ولم يرد خلافه وانما جعل بعض الكتاب متشابها ليتعلق المكلف
بذلك على ما له شيء حالي عن موضع فان قيل لم لا يجوز ان يكون التعبد في هذه الاصول
انما ورد بالظنون في الاعتقادات دون العلوم التي تقتضي القطع فيكون ما يقتضيه غالب الظن
منها ويودي اجتهاد المجتهد اليه يكون حقا الجواب ان الظن انما يكون له حكم ويحسن ورود التعبد
به في الامر الذي لا يكون الى العلم به سبيل ولهذا لا يحسن من العاقل ان يعمل على الظن وان امكن
يمكنه من العلم به في تصرفاته التي يتعلق بها المنافع والمضار وايضا فان اعتقاد ما لا يومن كونه
جهلا قبيح كقبح الجهل ولا يجوز ان يتعبد الله تعالى الانسان بالاعتقاد الذي لا يامن كونه جهلا والاعتقاد
الذي ليس بعلم لا يامن المعتقد كونه جهلا وايضا فلو جاز هذا في مذاهب اهل القبلة لجاز ايضا
في مذاهب مخالفيهم وهذا ظاهر الفساد والجواب عن الثاني ان يقال ان ذلك انما يتعلق به
وجب ان يعلم كيفية تعلق التحريم والتحليل وما جرى مجراهما بما يتعلق به فقد روي ان العين هي
المحللة والمحرمة وقالوا ان اهل الاجتهاد في تحليلها وتحريمها يودي الى ان يكون فيها محللة محرمة اذا
كان كل واحد منهما حقا وليس الامر كما ظنوه لان التحليل والتحريم لا يتناولان العين وانما يتناولان افعالنا
فيها فاذا اختلف اجتهاد المجتهدين في التحليل والتحريم فما يتعلق به التحليل والتحريم هو فعل احدهما وما
يتعلق به التحريم هو فعل الاخر وكذلك ان ادى اجتهاد احدهما الى تحليلها في وقت والاخر الى تحريمها في وقت
اخر فالفعل الذي يتعلق به التحليل في احد الوقتين غير الفعل الذي يتعلق به التحريم في الوقت الاخر
وكذلك ان تساوى اجتهاده فيهما على مذهب من يجوز ذلك فانه يكون مخيرا فيهما فيتعين عليه احدهما
بحسب اختياره دون الاخر وكذلك القول في الوجوب وخلافه وهذا يسقط قولهم ان
القول بما يذهب اليه يودي الى ان يكون شيء واحد محللا ومحرما وحسنا وقبيحا وما يجري
مجرى ذلك وايضا فقد ثبت ان الميتة محللة للمضطر اليها محرمة على من ليس بمضطر ولو كان
ما الزمونا صحيحا للزمهم ان يكون الميتة محرمة محللة ولا انفصال عن ذلك الا بما بيناه والجواب
عن الثالث ان ما ذكروه انما كان يلزم لو لم يكن عند اختلاف الاجتهاد في الحقوق وتجاذب
التنازع ولم يكن في الشرع ما يوجب الرجوع اليه والتمسك به لانقطاع الخصومة فاذا
قيل وما ذلك فالجواب ان وجوه منها الرجوع الى المصالحة والتراضي ان كان
الحق مما يصح فيه ذلك ومنها الرجوع الى الحاكم والانقياد لما يوجبه حكمه ومنها الرجوع الى
حكم يرضى به الخصمان ان لم يكن حاكم ومنها الرجوع الى المفتي بلزوم فتواه والعمل عليه فان قيل
فما قولكم في المجتهد اذا ادى اجتهاده الى حكم والحاكم يحكم عليه بخلافه فان قلتم يتمسك باجتهاده
فالتنازع باق وان قلتم يترك اجتهاده ويأخذ بحكم الحاكم فهذا خلاف قولكم ان المجتهد
لا يجوز له ترك اجتهاده لاجتهاد غيره ويودي ايضا الى ان المجتهد قد لزمه التقليد فالجواب
ان المجتهد انما كلف العمل باجتهاده فيما يخصه دون ما يتعدى الى حق الغير لانه لا يجوز

ان يلزم الغير اجتهاده وانما يسوغ هذا للحاكم فقط من حيث نصب لرفع الخصومات واذا ثبت هذا
وكان الحكم الذي ادى اجتهاد المجتهد فيه الى خلاف حكم الحاكم ليس مما يخصه بل يتعلق بحق الغير لم يكن
لاجتهاده تاثير له فان قيل فما قولكم اذا ادى اجتهاد المجتهد في المراة انها مباحة وان حكم الزوجية
لم ينقطع بينهما فقط بما يلفظ به او انها محرمة عليه وان الزوجية قد انقطعت بينهما وحكم الحاكم
عليه بخلاف ما ادى اجتهاده اليه من التحليل والتحريم فالجواب ان اجتهاده اذا ادى الى التحليل
والحاكم يحكم عليه بالتحريم فلا خلاف في ان الواجب عليه هو تحريم الذي حكم به الحاكم ولا يجوز له
استباحة وطئها فان حكم الحاكم عليه بالاخف واجتهاده يودي الى الاشد مثل ان يحكم
بتحليلها واجتهاده يودي الى التحريم وان المال له دون غيره اذا كان رجلا واجتهاده يودي
الى ان الميت [illegible] تقاسمه فقد اختلفوا في ذلك فمن العلماء من سوى بين هذا وبين الاول في انهم
قال الواجب عليه ان ياخذ بالاشد الذي يودي اجتهاده اليه وقال الحكم في الحادثة ما حكم
به الحاكم فيسعه ان يمسك به ولا يعمل باجتهاده لان في الاصل ان يرى كل مجتهد ما يلزمه ان
يتبع اجتهاد الحاكم في [illegible] ماله [illegible] وله ان يقاسم غيره ماله
فاذا ادى اجتهاده الى ذلك وجب ان يعمل به فان قال فاذا حكم الحاكم عليه بتحليلها وهو يرى
تحريمها الذي يلزمه على المذهب الثاني فالجواب ان الزوج يلزمه الامتناع
والمراة ان تمنعه الوطء فان قيل فقد عادت الحال الى التمانع فالجواب انه ليس الامر كذلك
لان الزوج اذا مكن والكف فالممانع المراة ما تلتمسه لا بضعه وان نص على ذلك وامكن هذا فيما يقع منه
على سبيل الاكراه لا حكم له فاما [illegible] حكم الحاكم بالتحليل والحقوق سوى الوطء فعليه ان يبذله
لها لما بيناه من حق الغير لا بد من ان ينقطع فيه الحكم فان قيل فما قولكم اذا كان الزوج هو الحاكم
فالجواب ان الواجب عليه ان يرجع في ذلك الى الحاكم اخر او حكم [illegible] كما يفعل ذلك في سائر
الخصومات التي [illegible] فان قيل فما قولكم اذا عدل اجتهاد الحاكم في التحليل والتحريم
على مذهب من يجوز ذلك فالجواب انه اذا كان كذلك فالواجب عليه ان يحكم باحدهما
دون الاخر وان لا يخير الخصمين فيهما لانه انما نصب لرفع الخصومات وليس سبيله في هذا الباب
سبيل المفتي فان قيل فما قولكم اذا حكم باحد الحكمين في الحادثة ثم ارتفعوا اليه ثانيا فيما
يقتضي التخيير عنده فالجواب ان له ان يحكم به بالاول لا بالاخر فقد تعين بخلافه لانه لا يجوز له ان
ينقض ما حكم به ويجوز ان يحكم في مثله بخلافه كما يفعل ذلك فيما يتغير اجتهاده فيه وقد
الزمهم الشيخ ابو عبد الله على قولهم وان يجوز ورود التعبد بهذه الاحكام المختلفة
يودي الى التمانع وجوها لا ينفصل لهم عنها منها ان رجلين لو اضطرا الى اكل الميتة وحصل لهما
منها القدر الذي لا يكفي الا احدهما ما الذي يجب عليهما فان قالوا الواجب على احدهما ان يكف
الاخر منه وان يلقف [illegible] اكله فليس احدهما بان يلقف نفسه لاجل الاخر باولى من صاحبه وان
قالوا الواجب على كل احد منهما ان يغالب الاخر عليه فقد اجازوا التعبد بما يودي الى التنازع
ومنها ان دارا لو ملكها رجلان وحصل احدهما في داخلها وحصل الاخر في خارجها والباب
لا يسع الا احدهما وخاف من في داخلها ان يقتله [illegible] لقتله ولا سبيل له الى التخلص منه الا
بالخروج [illegible] في ذلك الحال ما الذي يجب عليهما ومنها ان قوما لو التقى احدهما الاخر وكان واحد منهما
يظن بصاحبه انه حربي مباح الدم فيغلب على ظنه انه لو وقف عليه واشتغل بسابلته

قبله ما الذي يجب عليها والجواب عن الرابع ان القبول من كل واحد من النبيين يكون جائزا على سبيل
التخيير كما يجوز للقاضي ان يعمل من كل واحد من المجتهدين على سبيل التخيير والمرء على ذلك ان يكون المبعوث
اليه قد خالف من بعث الله اليه وكل واحد من النبيين اذا لم يتفق اختياره هذا لما يدعو
شريعته على شرط ان يعتبر القبول منه دون النبي الاخر كما يعني [illegible] واحد من المجتهدين من
يستفتيه على هذا الشرط واذا كان الدعا مشروطا بذلك ثم يجب على المبعوث اليه
الى قبول شريعة احدهما دون الاخر مخالفة له فان قيل يلزمكم على هذا ان تجوزوا ان يكون
كل واحد من النبيين متعبدا بالشريعة التي يدعو صاحبه اليها دون شريعته فيكون تعبده
متعلقا بخلاف ما يدعو اليه فالجواب ان ذلك لا يمتنع كما لا يمتنع في النبي الواحد ان
يكون مخصوصا من دون امته بشرائع كثيرة واذا جاز هذا من جهة العقل في التعبد جاز
في الكل الكلام في الطريقة الثانية من يسلك من طريقة السمع من مخالفينا
في هذه المسالة فانه يتعلق بوجوه منها قول الله تعالى وداوود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الى قوله
ففهمناها سليمان قالوا فلو لم يكن الحق احد الحكمين دون الاخر وهو ما حكم به سليمان لكان لا فائدة
في قوله ففهمناها سليمان لان ما حكم به داوود كان يجب ان يكون على قولكم مشاركا لما حكم
به سليمان في انه من قبل الله ومنها قوله تعالى [illegible] ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وما يجري مجراها من الايات التي تتضمن ذكر الاختلاف
والتفرق وقد ذكرنا جملة منها في مسالة اثبات القياس قالوا فقد دلت هذه الايات
على ان جميع ما اختلف فيه لا يجوز ان يكون حقا ومنها قوله تعالى فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا
التي تبغي حتى تفيء الى امر الله قالوا فذم احدى الطائفتين المختلفتين ونسبها الى البغي فدل ذلك على ان
الحق مع احدى المختلفين دون الاخرى ومنها قول النبي صلى الله عليه [illegible] اذا اجتهد الحاكم
فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد وقوله لعقبة بن عامر احكم فانك ان اصبت
فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة واحدة قالوا فدل الخبر على ان المجتهد قد يخطئ
كما يصيب وعلى فساد قولكم ان كل مجتهد مصيب ومنها ان حكم الله تعالى في الجد لا يخلو ان
تكون انفراده بالمال او مقاسمة الاخ او يكونا جميعا فان كان احدهما فهو الذي يذهب اليه
وان كانا جميعا فيبعد احدهما لا بعينه الا بحكم الحاكم وما يجري مجراه وهذا يقتضي ان يكون المال
الذي هو التركة موقوفا [illegible] بحكم الحاكم [illegible] وهذا خلاف للاجماع والدليل
على [illegible] احد المجتهدين قد ادى ما كلف اذا استوفى شروط الاجتهاد وان ما ادى
اجتهاده اليه فهو حق ما قد علمنا من اختلاف الصحابة في احكام كثيرة يتعلق بالمواريث
وبالطلاق والايلاء وغيرها مع اتفاقهم على تصويب بعضهم لبعض فيما اختاره وذهب اليه
وترك بعضهم الانكار على البعض فيما وقع الخلاف فيه فلو لم يكن كل واحد منهم مصيبا فيما
قال به ولم يكن ما اختاره حقا وصوابا لكانوا متفقين على الخطا من حيث [illegible] بعضهم ما هو
خطا واعتقده وترك الباقون انكاره وقد علمنا ان اجماعهم على الخطا لا يجوز فدل على
صحة ما قلناه فان قال قائل ما الذي تريدونه بقولكم ان بعضهم كان يصوب بعضا
فيما خالفه فيه وقد علمنا ان كل واحد منهم كان يصوب نفسه دون مخالفه فالجواب
ان معنى قولنا ان بعضهم كان يصوب بعضا انه كان يعتقد فيه ان له ان يتمسك بما اختاره وان يعمل
به [illegible] مخالفته له فان قال قائل من اين لكم ما ادعيتموه من تصويب بعضهم لبعض قلنا وقع الخلاف
[illegible] اثبات التصويب نقلا فيجب [illegible] انا قد علمنا تصويب بعضهم لبعض

من طريق القول فيحتاج فيه الى العلم بالقول ليس طريق اثبات التصويب كله النقل بل اذا اثبتت
التصويب من طريقة الاحوال والامارات كانت دلالتها اقوى من دلالة القول لان القول يدخله
الاحتمال والاحوال والاختيارات لا يعترضها ذلك فان قال فما تلك الاحوال والامارات
قيل له وجوه كثيرة منها انا قد علمنا من حال كل واحد منهم انه لم يكن يظهر فيمن خالفه في
هذه الاحكام انه لا يحل له ان يفتي وان المستفتي يحرم عليه الرجوع اليه والاخذ بفتياه كما نعلم انهم
وان اختلفوا في القراءات فان كل واحد منهم لم يكن يظهر ان من خالفه فيها لا يحل له ان يقرا بما قرا به
وان اختياره الحرف الذي اختاره مما لا يحل لاحد ان يتابعه على ذلك في هذا يكشف عن صحة ما
قلناه من تصويب كل واحد منهم لصاحبه فيما اختاره لان التخطئة تنافي هذه الطريقة فان قيل
بماذا علمتم ما ذكرتموه فالجواب ان ذلك معلوم من طريق الاخبار المتواترة كما نعلم ان بعضهم
لم يبرأ من بعض عند وقوع الخلاف في هذه المسائل ولم ينسبه الى انه قد اتى بما تنقطع العصمة
فوجب خلع ربقة الاسلام فكما نعلم انهم عند الاختلاف في تدابير الحروب لم يبرأ بعضهم
من بعض ومنها ان فيهم من ولي الحكم والامارة وقد علم من حاله انه يخالفه في كثير من هذه المسائل
وان الجماعة كانت ترضى بذلك ولا تنكره ولو لم يكونوا معتقدين على التصويب لما جاز ان يفعل
ذلك من فعله وان يتفقوا عليه لانه يقتضي اطباقهم على المقارة على الخطا ومنها ان فيهم من
حكم باحكام ورجع عنها ولم يتتبعها بالنقض ولا طولب بنقضها ومنهم من ولي وهو يخالف من
تقدمه في كثير مما حكم به فلم ينقضه ورضيت الجماعة بذلك وهذا ايضا لا يصح الا مع التصويب وترك
التخطئة فان قال فما تنكرون من ان يكونوا انما تركوا الانكار على المخالف وان يظهروا تخطئته
لانهم جوزوا ان يكون خطاه من الخطا الصغير قيل له هذا لا يصح لان الصغائر كالكبائر في
وجوب انكارها واظهار تخطئة المصر عليها كما انهما مشتركان في القبح وفي كونهما معصية
وما من معصية الا وقد يجب انكارها بالشرع فان قال فقد روي عنهم الانكار والتخطئة
حتى دعا بعضهم من خالفهم الى المباهلة واظهر بعضهم تخويف كل من يخالفه ابالله كما روي عن
ابن عباس في العول فيما قاله في زيد بن ثابت في الجد وان بعضهم قد نسب من خالفه الى انه قد
ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه واله كما روي عن عايشة رضي الله عنها في امر زيد
بن ارقم قيل له قد بينا في مسالة القياس الجواب عن تعلق المخالفين بهذه الاخبار وانهم
لا دليل لهم فيها لان الاحوال المعلومة لا يجوز ابطالها لاجل اخبار محتملة للتاويل لان المعلوم
الذي لا يحتمل هو الذي يجب ان يجعل اصلا ويحمل المحتمل على موافقته كما يعتبر ذلك في
حمل المتشابه على المحكم وقد علمنا ضرورة ان ابن عباس لم يكن يعتقد فيمن خالفه في العول انه
يستحق ان يباهل ويلعن لان المباهلة هي الملاعنة وذلك يوجب انه قد فسق بما خالفه
وخرج من ولاية الله تعالى الى عداوته واذا ثبت هذا علمنا ان المراد بهذا القول لا يقدح في
الجملة التي عرفناها وهو محمول على ان المراد به ان من يظن انه قصر في طريقة الاجتهاد في القول
الذي ذهب اليه ولم يستوف شروطها على وجه يحصل له الثقة بما اختاره والسكون اليه او ان
ذلك القول خارج عن طريقة الاجتهاد فانه يباهل على ذلك وهذا غير منكر ولا دال على انه
لم يكن يصوب من خالفه فيما اختاره واما قوله الا يتقي الله زيد بن ثابت فانه محمول على
انه قد كان بلغه انه يمنع من اجراء اسم الاب على الجد فقال ذلك لان من يمتنع من استعمال

هذا الاسم في اللغة على الجد ... فانه يكون مخطئا لا محالة ونحو ان يقال في كل مخطئ الا يتقي الله تعالى
واما ما روي عن عايشة في معنى زيد بن ارقم فانه محمول على انه تنبيه على انها يجب ان يكون زيد قد
عرف في المسالة نصا عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فان الغالب من الفقهاء انه لم ... ان يكون
زيد قد عرف ذلك النص او تمكن من معرفته فكانها قالت ان كان بلغه ذلك او تمكن من معرفته فقد
ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه واله فان قال قد اختلفوا فيما الحق فيه واحد عندكم
ولم ينكر بعضهم على بعض فيقال له هذا غير صحيح بل كل ما تنازعوه مما الحق فيه واحد فان
بعضهم قد انكر على بعض فيه واظهر كل واحد منهم تخطئة صاحبه فيما ذهب اليه وزادوا ايضا
على التخطئة الا ترى ان الانصار لما قالت منا امير ومنكم امير رد عليهم المهاجرون ذلك وانكروه
وكذلك القول في انكار الحوادث التي حدثت من بعد مما يخرج عن طريقة الاجتهاد
ويكون الحق فيها واحدا فانهم اظهروا النكير فيها وعدلوا الى ترك المقارة عليها وهذا
احد ما يدل على انهم مع اختلافهم في الفروع الاجتهادية التي اختلفوا فيها كانوا معتقدين
على تصويب كل قائل بها وانهم لم يجروها مجرى سائر ما الحق فيه واحد مما تنازعوه
فان قال فقد روي عن بعضهم انه خالف فيما الحق فيه واحد ولم ينكر عليه مثل ما روي عن ابن
مسعود في ان المعوذتين ليستا من القران وعن ابي في ان القنوت من القران وقد خط من خط القران
بغير ما في المصحف المتفق عليه قيل له اما ما قاله ابن مسعود وابي في ذلك فقد ظهر انكار سائر
الصحابة عليهما وان كان الصحيح عن ابن مسعود انه لم يكن يشك في كونهما من القران ... الله
تعالى وانما خالف في اثباتهما في المصحف واما خط من خط القران بغير ما في المصحف المتفق عليه فان
شيوخنا رحمهم الله ذكروا ان ذلك مما اجمع الصحابة عليه وان كان صوابا عندهم فان قال اليس قد
روي عنهم ما يدل على انهم اعتقدوا ان بعض المجتهد فيه خطا كما روي عن عمر انه قال لكاتبه اكتب
هذا ما راى عمر فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان
وكما روي عن عبد الله بن مسعود انه قال في قصة بروع بنت واشق اقول فيها برايي فان كان
صوابا فمن الله وان كان خطا فمني قيل له هذا لا يدل على انهم لم يكونوا معتقدين ان ما حكم به
المجتهد وقد استوفى شروط الاجتهاد فهو صواب اذ لو لم يعتقدوا ذلك لما قالوا انه صواب وانما
قالوا ذلك لانهم جوزوا في بعض ما كانوا يجتهدون فيه ان يكون هناك خبر يوجب خلاف ما
حكموا به لان السنن في ذلك الوقت لم يكن استوعبها احد مع العلم بجميع ما نقل وهذا
قد كان يجتهد احدهم في الحادثة ويروى له خبر يوجب خلاف ما ادى اجتهاده اليه فيرجع عنه وانما
ارادوا بالخطا العدول عن اصابة ما يجري هذا المجرى من الاخبار فان قال اذا قلتم ان كل مجتهد
مصيب فما قولكم في المجتهد الذي يؤدي اجتهاده الى ان الرعاف ينقض الطهارة هل يجوز له ان
يصلي خلف من يؤدي اجتهاده الى انه لا ينقضها فان قال يجوز له ذلك فقد الزم له ان يترك
اجتهاده قيل له قد بينا فيما تقدم ان اجتهاد المجتهد انما يؤثر فيما يخصه ولا يؤثر في اعتقاد غيره
واذا كان اجتهاد الغير قد ادى الى ان الرعاف لا ينقض الطهارة فصلوته تقع على شرط الصحة
واجتهاد المجتهد الاخر لا يؤثر في ذلك واذا كان الامر كذلك فاذا صلى خلفه فقد ائتم بمن يصلي
صلاة صحيحة ولا فرق في صحة صلوته بين ان يأتم بمن يوافقه في هذه المسالة

فإن قال فما تقولون فيمن يؤدي اجتهاده إلى أن الرعاف ينقض الطهارة فلا يتوضأ منه ويصلي
أو من يؤدي اجتهاده إلى أن القراءة واجبة في كل ركعة فلا يقرأها هل يجوز لغيره أن يأتم به قيل له
إذا كان يؤدي اجتهاده إلى أن بعض الأمور شرط في صحة الصلاة أو هو بعض لها فأخل به
فصلى كان بمنزلة من يصلي بلا طهارة فلا تقع صلاته صحيحة ومن يأتم به يكون بمنزلة من يأتم بمن يصلي وهو
محدث فإن علم ذلك لم تجز صلاته بالاتفاق وإن لم يعلم ذلك فعلى الخلاف ٥ دليل آخر
والذي يدل أيضا على صحة ما نذهب إليه أنه لو كان الحق فيما اختلف فيه أهل الاجتهاد واحدا
وما خالفه خطأ لوجب أن يكون في جملة ما ذهب إليه بعض الصحابة من الأحكام ما هو كبيرة
وفسق لتعلقه بالزنا وإباحة الفروج أو زوال ملك مستحق وهذا يوجب تفسيق بعضهم
على التعيين على مذهب من يذهب إلى أن الحق معين وعلى الجملة من غير إشارة إلى التفصيل على مذهب
من يذهب إلى أنه غير معين وهذا يوجب تفسيق بعض أعيان الصحابة الذين لا خلاف في أنهم
لا يفسقون لا على التعيين ولا على سبيل الجملة وذلك ظاهر الفساد فإن قال قائل هذا إنما
يلزم من يذهب إلى أن الحق في هذه المسائل معين وأن مخالفه من المجتهدين غير معذور فأما
من يذهب إلى أن الحق واحد منها ولكنه غير معين ومن خالفه من المجتهدين معذور فلا يلزمه ذلك
قيل له أما قولك إن من يذهب إلى أن الحق غير معين لا يلزمه ذلك فليس الأمر كما قلته لأنا
قد بينا أن من لا يعين الحق يلزمه أن يفسق واحدا منهم لا على التعيين فأما قولك إن كل مجتهد معذور
فإنه لا يصح لأن المخطئ إنما يكون معذورا إذا كان خطؤه صغيرا فإن أردت بهذا فالسؤال
فاسد لأنا إنما ألزمناكم القول الذي قد ثبت أنه يجب أن يكون الخطأ فيه كبيرا
وإن أردت به أن فاعله لا يستحق الذم على هذا الفعل والمكلف لا يجوز أن يكون فعله
صغيرة لا صفة ولا بعضا فإن قال أردت بذلك أنه معذور لغموض طريقه ودليله قيل له
الدليل وإن كان غامضا فلا يخلو من أن يكون المكلف متمكنا من الوصول بالنظر فيه إلى المدلول
الذي هو الحكم أو لا يكون متمكنا منه فإن كان غير متمكن منه فهذا القدح في تكليفه ومنع أن يكون
قد كلف ذلك الحكم الذي لا يمكنه الوصول إليه بالنظر في الدليل وإن كان يمكنه الوصول إلى
ذلك فغموض الدليل لا يؤثر في هذا الباب ألا ترى أن سائر الأصول التي لا يعذر المخطئ فيها
لها أدلة غامضة ولم يؤثر ذلك في كون المكلف غير معذور إذا لم يعلم ما أمكنه أن يعلمه بالنظر فيها
فإن قال الأصل أن يكون ما يقع منهم من الخطأ قد صار صغيرا من حيث وقع من جهة التأويل قيل
له وقوع الكبيرة على وجه التأويل لا يخرجها من كونها كبيرة ألا ترى أن ما يعتقده الخوارج من قتل الناس
لا يخرج عن أن يكون كبيرة وإن كان وقع منهم من طريق التأويل وفي شيوخنا من يقول إن إقدام الذم
المحظور على وجه التأويل يكون أعظم من إقدامه مع العلم لأن من أقدم مع العلم فإنما أقدم
على منكر واحد ومن أقدم مع التأويل فقد ضم إلى المنكر الذي هو إقدامه [على] الذم المحظور
منكرا آخر وهو الجهل وإن كان فيهم من يقول إن القبيح إذا وقع مع العلم كان أعظم من أن يقع
مع الجهل فأما القول بأن التأويل يخرج الكبيرة من كونها كبيرة فلا شبهة في فساده دليل
آخر ويدل على ذلك أيضا أنه لو كان الحق فيما اختلف فيه من مسائل الاجتهاد واحدا دون
ما خالفه لوجب أن يدل الله تعالى عليه ليتمكن المكلف بالنظر فيه من معرفته وتمييزه مما خالفه
تمييز الحق من الباطل وأن يعرفه ذلك الدليل بعينه ليتمكن من الرجوع إليه وتمييزه عما
خالفه وتمييز الدليل من الشبهة حتى يقطع المجتهد لذلك الحكم على أنه هو الحق

الذي يجوز تغير اجتهاده فيه على وجه يكون مصيبا في ذلك وما خالفه على أنه هو الباطل الذي
لا يجوز تغير اجتهاده فيه فتجري هذه المسائل عنده مجرى ما الحق فيه واحد من الأصول العقلية
والشرعية وفي علمنا أن مسائل الاجتهاد لا تجري هذا المجرى دلالة على صحة ما نذهب إليه
في هذا الباب وفساد ما يذهب إليه المخالفون فإن قال قائل لم قلتم إن سبيل هذه
المسائل ما ذكرتم قيل له من عرف مسائل الاجتهاد وتبين طريقها فإنه يعلم في
حكمها ما ذكرناه ولا يمكن في بيان ما يجري هذا المجرى أكثر من أن يرد الإنسان فيه إلى ما يعلمه
من نفسه مما يجتهد فيه ويستنبط حكمه ألا ترى أنه لا شبهة في أن من يوجب النية في
الطهارة بالماء من المجتهدين ومن لا يوجب ذلك لا يعتقد فيما يوجبه من ذلك أو ينفيه أنه مقطوع عليه
على وجه لا يجوز تغير الاجتهاد فيه وإن أنصف من يدعي ذلك في هذه المسائل ومن
يدعي فيما كلف المجتهد التماسه والتحري فيه من جهات القبلة أن الجهة التي دخل
وجوب طلبها تحت التكليف معينة يمكن المجتهد تمييزها عن غيرها وأن عليها دليلا
معينا يمكن الوصول به إليها فإذا بطل ذلك لعلمنا بتعذره على المجتهد وتقارب الجهات
المختلفة التي يؤدي اجتهاد المجتهدين إليها عند التحري في التمييز وتقارب أماراتها في القوة ثبت
ما ذهبنا إليه من إسقاط أن يكون مقطوعا عليه في هذه المسائل وفي ثبوت ذلك دليل على
صحة ما ذكرناه وكذلك القول في قيم المتلفات وفي أروش الجنايات وما يجري مجراها من المقادير
فإن قال قائل كيف يصح الاعتماد على ما ذكرتم من تجويز المجتهد أن يتغير اجتهاده فيما
حكم به في أن الحق غير معين في هذه المسائل وهذا التجويز قائم في سائر ما الحق فيه واحد من العقليات
وغيرها لأن كل من يعتقد مذهبا من المذاهب فإنه يجوز أن يتغير اعتقاده فيه ويرجع عنه إلى ما
خالفه قيل له معاذ الله أن نقول ذلك ونجوزه فيما يعلمه المكلف ويستند لدليل قاطع وإنما
يجوز أن يرد عليه شبهة متوجهة على الدليل يلزمه النظر في حكمها فيقصر في ذلك فإن قصر
علم خطؤه وحسب المعتقد فيما يسوغ في ذلك وربما كفر وهذا المعنى غير ما ذكرناه من حال
المجتهد لأنا إنما قلنا إنه يجوز تغير اجتهاده على وجه يكون مصيبا في ذلك ومتمسكا بالحق في
رجوعه إلى ما رجع إليه وهذا يبطل من تجويز غرضنا بما ذكرناه لا يسأل عن هذا السؤال
فإن قال كيف يصح ما ذكرتم من جهات القبلة ومن الناس من يذهب إلى أن جهة القبلة
المعينة التي هي الصحيحة دون ما خالفها يمكن الوصول إلى معرفتها بأدلة وأمارات صحيحة
نصبت عليها قيل له الغرض في السؤال لأنا إنما شبهنا مسائل الاجتهاد بجهات القبلة
التي دخل طلبها ووجوب تحريها تحت التكليف والجهة التي زعمت أن عليها دليلا قاطعا إن
ثبت ذلك فإن طلبها لا يجوز أن يدخل تحت التكليف لأن دليلها مبني على أصول مما لم يكلف
المجتهدون ولم يكلفوا معرفتها فكيف يجوز أن يكون تكليف تحري الجهة عاما والدليل عليها لا يمكن
منه إلا الخواص من الناس يبين صحة ما قلناه أن الذي كلف المجتهد طلبه من جهات القبلة
ليس هو أكثر من غالب ظنه الحاصل عن أمارة صحيحة أن الجهة التي يتوجه إليها هي أقرب الجهات
إلى القبلة دون بعض الجهة فإن قال قائل ليس في هذه المسائل ما الحق فيه واحد عندكم

فيجب أن يكون عليه دليل معين في مسألة كذلك نقول في جميع ما اختلفوا فيه واحدا واحدا لأنه لا بد من أن
يستند إلى إجماع أو نص مقطوع عليه فلا بد من أن يكون عليه دليل معين من غيره فإن قال فما
قولكم في الاجتهاد نفسه والحق واحد فيه قيل له لا جرم أن عليه دليلا معينا يمكن المكلف
الوصول إلى معرفته بالطريقة فإن قال أليس المؤمن مأمور برمي الكافر على وجه الإصابة وإن
لم يكن عليه دليل معين قيل له ليس المراد بقولنا إن المؤمن مأمور برمي الكافر على وجه الإصابة
أنه مأمور بإصابته وإنما المراد به أنه مأمور بفعل الرمي على أقرب الوجوه إلى الإصابة في مجرى
العادة وعلى الحد الذي يغلب على الظن أنه أقرب إليها وهذه الطريقة عليها دليل على سبيل
الجملة والجواب عن تعلقهم بالآية الأولى من وجوه منها أن حمل الآية على ما حملوها عليه تؤدي
إلى إضافة الخطأ في الأحكام والشرائع إلى الأنبياء صلوات الله عليهم وقد دلت الدلالة
على أنهم منزهون عن ذلك ومنها أن ظاهر الآية لا تعلق له بموضع الخلاف إذ ليس فيها أكثر
من أن داود وسليمان عليهما السلام حكما في شيء وأن سليمان فهم الحكم فيه وهذا لا يفيد أن داود
كان مخطئا فيما حكم به بل لا يمتنع ذلك من أن يكونا جميعا مصيبين فيه فإن قيل فما فائدة
قوله تعالى ففهمناها سليمان فما الذي خص دون داود فالجواب أن هذا السؤال لا مساغ
له فيما نحن فيه لأنا إنما أردنا أن نبين أن الوجه الذي يقتضيه ظاهر الآية لا يقتضي أن أحد الحاكمين كان
خطأ لم يظهر أن تعلق مخالفنا بذلك لا يصح فأما وجه تخصيص سليمان بذلك فهو مما إن لم يعرفه
أو لم يتبين لم يكن ذلك مما يقدح فيما قصدناه على أنا نبين الوجه في ذلك فمنها أن الذي فهم سليمان
من الحكم هو النسخ لأنهما جميعا كانا حكما فلما انتهى الحكم إلى سليمان أنزل الله تعالى نسخ ما تقدم في
مثله فكان كل واحد منهما مصيبا فيما حكم به ومنها أن تعلقهم بالآية في صحة مذهبهم إنما يستمر
إذا بني على أصلين عند مسلمي أحدهما أن الأنبياء عليهم السلام كانوا متعبدين بالاجتهاد فيما طريقه
الشرع وأنه على منع هذا وقد دل على بطلانه بوجوه والثاني أنهم يجوز أن يخطئوا فيما
يجتهدون فيه وهذا أبعد من الأول لأنه يوجب أن يكون مخالفا للإجماع وقد ذكر أبو علي أن ما
حكم به سليمان لا يجوز أن يكون طريقه إلا النص دون الاجتهاد لأن المروي في ذلك أنه حكم بتسليم
الغنم التي أفسدت الزرع إلى صاحب الزرع ليستغل منها حولا وحكم على صاحب الغنم
بأن يرد الزرع إلى ما كان عليه فإذا تم الحول رد الغنم إلى صاحبها فالحكم الذي يستمر
على هذا الحد لا يجوز أن يكون له طريق في الاجتهاد وإنما يوجد ما يجري هذا المجرى عن النص
فإن قيل إذا كان الحكم الذي فهم سليمان عليه السلام هو الناسخ وداود كان
مشاركا له في التعبد به فما معنى التخصيص قيل له وجه التخصيص في ذلك أن سليمان عليه
السلام بلغه النسخ فكان متعبدا في الحكم بالناسخ في تلك الحال دون داود لأنه
إنما صار متعبدا به حين انتهى النسخ إليه وقد بينا فيما تقدم أن التعبد بالناسخ لا يمتنع
أن يترتب على المكلفين حسب ما ينتهي إليهم فكان داود مصيبا فيما حكم به
قبل انتهاء النسخ وسليمان مصيبا فيما حكم بمقتضى الناسخ الذي نزل عليه ٥
والجواب عن تعلقهم بالآيات التي أوردناها ثانيا وهي التي فيها ذكر

الاختلاف والتفرق فإن شيئا منها لا يدل على ما يذهبون إليه أما قوله تعالى أقيموا الدين ولا تتفرقوا
فيه فالتعلق به بعيد إذ لا يجوز أن يكون المراد به كل الدين حتى يكون العبادات داخلة فيه مع
علمنا بأن الدين الذي هو العبادات موضوع على التفرق والتعبد وارد فيه بالاختلاف نحو
حكم الطاهر للمحدث والغني للفقير والمقيم للمسافر والصحيح للمعذور وكيف يجوز أن ينهى الله تعالى
عن التفرق فيه وهو موضوع عليه وإذا ثبت هذا وجب أن يكون المراد بالدين المذكور في الآية دينا
مخصوصا لا يجوز التفرق فيه كالتمسك بأدلة الله تعالى وما يجري مجراها من أصول الدين وهذا يبين
فساد تعلقهم بظاهر الآية وأيضا فلو كان ظاهر الآية يشتمل على ما ذكروه لكان يختص مسائل
الاجتهاد منه بالأدلة التي قدمناها كما يخص جهات القبلة وما يجري مجراها وأما قوله تعالى
واعتصموا بحبل الله جميعا فالمراد به أدلته التي بها يتوصل إلى الحق وأما قوله تعالى
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فقد بينا فيما تقدم أن المراد به نفي التناقض
عن القرآن دون ما سواه والجواب عن تعلقهم بالآية التي ذكرناها ثالثا فإن احتجاجهم بها في
موضع الخلاف في نهاية البعد إذ ليس فيها أكثر من أن هاهنا [illegible] مذموما
وأن المصر عليه موصوف بالبغي وأنه مستوجب للقتال وليس فيها بيان التنازع فيه
الذي هذا حكمه ونحن لا ننكر أن كثيرا مما يقع التنازع فيه حكمه ما بين في الآية ولكن من أين أن ما وقع
فيه الخلاف من مسائل الاجتهاد داخل في هذه الجملة ٥ فإن قيل نحمل الآية على جميع ما يقع
التنازع فيه ولا نخص منه إلا ما يدل عليه دليل فالجواب أن الآية ليس فيها لفظ العموم
فيمكن التعلق به لأن الله تعالى قال وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ولم يبين ما يقع الاقتتال فيه
ولا ذكر لفظا يشمل الكل فكيف يمكن حمل الآية على العموم على أن في الآية ما يدل على أن التنازع
المذكور فيها ليس المراد به الخلاف في مسائل الاجتهاد وإنما المراد به ما يدخله الصلح
ولا مساغ للصلح في الخلاف الذي يتعلق بالاجتهاديات والجواب عن الوجه الرابع وهو
تعلقهم بالخبر من وجوه منها أن حمل الخبر على ما يذهبون إليه لا يصح لأن المخطئ الذي هو في حكم العاصي
لا يجوز أن يستحق عليه الثواب فكيف يقال إن المراد بقول النبي صلى الله عليه وآله وإن
أخطأ فله أجر أحد ما يذهبون إليه وذلك يوجب كونه معصية وإذا لم يصح حمل الخبر على
هذا فقد بطل تعلقهم بظاهره ٥ ومنها أن المراد بالخطأ هو أن يخطئ المجتهد الأشبه من حكم
الحادثة عند الله تعالى على مذهب من يقول ذلك ومنها أن المراد به أن يخطئ الوقوف على
الخبر الوارد في حكم الحادثة لأن الخبر مقدم على الاجتهاد ومنها أن المراد به أن يخطئ حكما آخر في
الحادثة لو كان قد زاد في الاجتهاد لوصل إليه وكان يستحق الثواب على الاستنباط أكثر
مما يستحقه على الحكم الذي حكم فيه لما اختص به من فضل المشقة وإن قيل لم حمل الخبر
على هذه الوجوه دون الوجه الذي ذهبنا إليه فالجواب أن لفظة الخطأ إذا كان
يصلح استعمالها في الوجه الذي ذكرتم وفي الوجوه التي بيناها ودل الدليل على أن الوجه
الذي ذهبتم إليه لا يجوز أن يكون مرادا وجب حمل

الخبر على الوجوه التي بيناها وكذلك الجواب عن خبر عقبة بن عامر فان قيل كيف يصح الجواب
والمذكور في احدهما اجران على الصواب وفي الاخر عشر حسنات فالجواب ان حملهما على
الاتفاق ممكن من وجهين احدهما ان ما قاله النبي عليه السلام لعقبة بن عامر انما قاله في قضية
مخصوصة اشار اليها ولا يمتنع ان يكون المستحق من الثواب على الاصابة فيها بعينها عشر
حسنات والثاني ان قوله صلى الله عليه اذا حكم الحاكم فاصاب فله اجران ليس
المراد به العدد وانما المراد به ان المستحق على الاصابة اكثر من المستحق على الخطا
وعلى هذا الوجه يجوز ان يكون المراد بالخبرين معنى واحدا والجواب عن الخامس ان الموت
سبب الارث ولكنه لا يمتنع ان يكون مشتملا على الشرط وهو ما يحكم به الحاكم من انفراد
الحي بالمال ومقاسمته الاخوة والانتساب لا يمتنع ان تكون مشروطة في الشرعيات
والعقليات الا ترى ان الاخوة سبب لارث الاخ من احد ابويه مع نفيه ابوه باللعان وان الطلاق
قد يكون سببا للبينونة بشرط ان يحكم بها الحاكم وان الطلاق المشروط يكون سبب الفرقة بانقضاء
الشرط واما العقليات فان الخبر عن المستقبل يكون صدقا بشرط ان يقع المخبر عنه فان قيل فما
قولكم اذا لم يحكم الحاكم في هذا الارث بشيء فالجواب ان ما يجري هذا المجرى مما يتوارث
التنازع فيه وما يحكم به الحاكم في المستقبل على الاولاد لا يمتنع ان يقال فيه انه كان حكم الله
فان قيل فما قولكم ان لم يحكم به حاكم بعد فالجواب ان اهل العلم قد اجابوا عن ذلك بجوابين
احدهما انه لم يحكم به حاكم بعد فانا لا نقول ان الموت سبب لذلك الارث من حيث
يوجد الشرط والثاني ان ذلك يرجع فيه الى العدم فيقال الحكم الذي يكون في المعلوم انه لو كان
هناك حاكم يحكم به يكون الموت سبب الارث لما كان يحصل الحكم له وعلى الجوابين جميعا
يسقط السؤال. فصل فاما من ذهب منهم الى ان المجتهد مصيب في الاجتهاد وان
كان مخطئا في المجتهد فيه فالذي يدل على فساد قوله ان الاجتهاد قد جعل في الشرع شرطا في المجتهد
فيه فكلف المجتهد ان يحكم بما يؤدي اجتهاده اليه ولا يجوز ان يكون شرط الفعل حسنا وصوابا
والفعل الذي شرط فيه ليس بصواب كما ان غالب الظن اذا جعل في العقل شرطا يحسن الاقدام على فعل
او وجوب الكف عنه لم يجز ان يكون غالب الظن حسنا وصوابا ومقتضاه ليس بحسن وكما
ان الطهارة اذا جعلت في الشرع شرطا للصلاة لم يجز ان تكون الطهارة صحيحة والصلاة المؤداة بها
غير صحيحة وكما لا يجوز ان يكون الدليل على العلم بالشيء صوابا والفعل المطابق لذلك العلم الذي
اقتضاه الدليل ليس بحسن ولا صواب فان قيل الشيء الساري اذا امر غيره بطلب عبد
له ابق كان الاجتهاد في الطلب حسنا وان كان لا يحصل له الاصابة في الوجود فكذلك الاجتهاد في المجتهد
فيه فالجواب ان الفرق بين الموضعين واضح وهو ان الطلب المأمور به ليس شرطا في وجود
المفقود ولا هو طريق له وليس حسنا مشروطا بوجود المطلوب وانما امر بفعل الطلب
على الوجه الذي يجوز ان يفضي الى وجود المفقود فاذا لم يحصل المطلوب لم يخرج الطلب عن كونه
واقعا موقعه وليس كذلك الاجتهاد لانه جعل شرطا في الفعل المجتهد فيه

وطريقا الله ولا يجوز ان لا يكون واقعا موقعه مع حصول الشرط فان قيل قول النبي صلى الله عليه وآله
اذا حكم الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه في بعض [illegible]
الاجتهاد مع اضافة الخطأ اليه فصرفنا الاصابة الى الاجتهاد والخطأ الى المجتهد فيه فالجواب
انا قد بينا المراد بالخبر وذلك يمنع من حملكم اياه على هذا الوجه مع الدليل الذي ذكرناه والله تعالى
اعلم. مسألة اختلف اهل العلم في الحوادث هل فيها حكم عند الله تعالى هو اشبه
بالاصل مما حكم به المجتهد واولى بان يرد اليه من الاصل الذي يعتبر في اصل الحادثة اليه فيحكم فيها الا ما
يحكم به من طريق الاجتهاد فذهب كثير من الفقهاء الى اثبات الاشبه فيها عند الله تعالى وحكى شيخنا
ابو عبد الله عن ابي الحسن الكرخي انه كان يذهب الى ذلك ويقول ان في كل حادثة حكما هو
الاشبه عند الله تعالى واولى بان يرد الى الاصل الذي يجمعه عند الله تعالى الحكم الذي يؤدي اجتهاد
المجتهد اليه والرد الى الاصل الذي يرده اليه ولكنه لم يكلف اصابته فان اصابه فقد اصاب
الاشبه عند الله تعالى وان لم يصبه فقد ادى ما كلف. وحكي هذا المذهب عن عيسى بن ابان انه
قال الا انه يعبر عن ذلك بغير هذه العبارة فيقول في الحادثة حكم هو الاصوب عند الله
تعالى وانه لم يكلف المجتهد اصابته وذهب الى القول بالاشبه من اصحاب ابي حنيفة سفيان
بن سحبان وعيسى بن ابان وحكى شيخنا ابو عبد الله عن ابي الحسن انه كان يقول ان القول بالاشبه
هو مذهب ابي حنيفة وان كان سفيان بن سحبان يحكي عنه خلاف ذلك وذكر ان مذهبه هو
القول بان الحق في واحد من مسائل الاجتهاد وان كان المجتهد معذورا فيما يؤدي اجتهاده اليه
والمحكي عن بعض اعيان اصحاب الشافعي ومحصليهم وهو ابو حامد المروزي انه كان يقول ان
مذهب الشافعي هو القول بالاشبه عند الله تعالى وكان يخطئ من ينسب من اصحابه اليه
ان الحق في واحد من مسائل الاجتهاد وقد استشهد على ان هذا مذهبه بفصلين من كلامه احدهما
قوله للحكم ظاهر واحاطة والمجتهد انما كلف الظاهر دون الاحاطة والثاني قوله ان الاجتهاد
لا بد له من مطلوب يقصد بالطلب والطلب انما يقع على عين قائمة لكن المكلف لم يكلف
اصابتها وشبه ذلك بالقبلة وقد ذكر ابو علي جواز القول بالاشبه في كتاب الاجتهاد
وحكى شيخنا عنه انه قد ذكر ذلك ايضا في مسألة [illegible] مسألة محمد بن زيد
الواسطي وقد مر له خلاف ذلك وهو انه لا حكم لله تعالى في الحوادث الا ما يؤدي اجتهاد
المجتهد اليه كما قال ابو هاشم وذهب كثير من المتكلمين الى نفي الاشبه في احكام الحوادث
عند الله تعالى سوى ما يؤدي اجتهاد المجتهد اليه لا يصح بل لا يعقل ان حكم الله تعالى في كل حادثة
على كل مجتهد ما يؤدي اجتهاده اليه والى هذا ذهب ابو هاشم وكثير من اصحابه وهو قول
ابي الهذيل واحتج القائلون بالمذهب الاول بوجوه منها ان المجتهد متعبد بالطلب والطلب
لا بد له من مطلوب حاصل يقصد به واذا ثبت هذا صح انه لا بد من ان يكون للحوادث حكم
هو الاشبه عند الله تعالى لان اثبات مطلوب سواه معلوم عند الله تعالى لا يصح ومنها ان سبيل
الاجتهاد في جهات القبلة فكما لا بد فيها من عين قائمة يطلب الطالب عينها وان لم يكلف
المجتهد اصابتها فكذلك هذه الحوادث يجب ان يكون لها حكم معلوم عند الله
تعالى يصح طلبه وان لم يكلف المجتهد الوصول اليه ومنها قول النبي صلى الله عليه

وانه اذا حكم الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد قالوا واذا لم يجز ان يكون المراد بالخطا هو الانصراف عن حق معين قد كلف اصابته لقيام الدلالة على فساده لم يبق الا ان يكون المراد به الانصراف عن الاشبه عند الله تعالى ومنها انا قد علمنا ان المتلاعنين لا بد من ان يكون لهما حكم عند الله تعالى ~~ومنها انا قد علمنا~~ وقد خفي عنا صدق احدهما وكذب الاخر وانه لو ظهر لنا لكان الحكم فيهما خلاف ما نحكم به فكذلك لا يمتنع ان يكون للحوادث حكم عند الله تعالى هو الاشبه بالاصل مما نحكم به ولو انكشف لنا لوجب ان نحكم في الحادثة بذلك دون غيره وكذلك القول في المتلاعنين ومنها ان ما تعبدنا به في البيع من اعتبار التماثل الذي ينتفي به الربو لا بد من ان يكون له من الحقيقة عند الله تعالى ما لا نعلمه نحن وانما تكلف اعتباره لوجوب تغيره فلا يمتنع مثل ذلك في احكام الحوادث بين ذلك ان الله تعالى لو نص على التماثل المعتبر في هذا الباب لكان انما نص على ذلك التماثل الحقيقي فان نص عليه اخرج ذلك من ان يكون حكما ثابتا معلوما له تعالى ومنها ما ذكره الشيخ ابو عبد الله انه مما يمكن ان ينص به على جواز القول بالاشبه وهو قولنا قد علمنا ان ما تعبدنا به من رمي الكافر لا بد من ان يكون له سمت مخصوص لو وقع الرمي فيه لاوجب الاصابة لا محالة وان لم نتعبد به فكذلك احكام الحوادث لا يمتنع ان يكون لها اصل معلوم يكون الفرع اشبه به من سواه واولى بان نرده اليه وان لم نتعبد بمعرفته ومنها ما كان يعتمده ابو اسحق بن عياش وهو ان الاجتهاد يقتضي الطلب لا محالة ولا يصح الطلب من غير ان يكون له مطلوب فلا يخلو المطلوب في حكم الحادثة من ان يكون ما هو اشبه عند الله تعالى او يكون غالب الظن بان ردها الى اصل مخصوص واجرا حكمه عليها اولى من ردها الى اصل اخر ولا يجوز ان يكون المطلوب في هذا الباب غالب الظن من غير ان يكون لها حكم معلوم هو الاشبه فيقام الظن مقام العلم لان الظن انما يكون له حكم اذا قدر بتقدير العلم واقيم مقتضاه مقام المعلوم الا ترى ان الظن الذي يقتضي حسن الفعل لاجل النفع او قبحه ووجوب تجنبه لاجل الضرر انما يقوم مقام العلم بما فيه من النفع او الضرر ولو لم يكن يعلم المنافع والمضار بالفعل معلوما على الجملة لما صح ان يكون للظن حكم وتاثير في ذلك فاما تاثير الظن في حكم ليس له اصل معلوم ثبت فيقدر الظن تقدير العلم به فانه لا يصح وهذا يبين ان غالب الظن انما يصح ان يكون له تاثير في احكام الحوادث اذا كان هناك حكم معلوم هو الاشبه فيقام الظن مقام العلم به والذي يدل على صحة المذهب الثاني ان الكلام في اثبات الشي او نفيه يجب ان يكون فرعا على كونه معقولا لان ما لا يعقل لا يصح اثباته ولا نفيه واذا صح هذا فاثبات الاشبه عند الله تعالى في احكام الحوادث لا يخلو من ان يكون الرجوع به الى التشابه الذي يقتضيه الاشتراك في صفة الذات او الى صفة اخرى يكون شبه الفرع فيها بالاصل اكثر من شبهه بغيرها كما يقال ان شبه زيد بعمرو اكثر واقوى من شبهه بخالد ويراد بذلك ان المعاني التي تقتضي التشابه قد جمعت زيدا وعمرا اكثر مما جمعت زيدا وخالدا

او الى الصفات التي هي العلل كمشابهة الارز للبر ومشاركته اياه في كونه مكيلا او مأكولا ومقتاتا او الى غالب الظن الحاصل للمجتهد بان رد الحادثة الى اصل مخصوص اولى من ردها الى غيره وان اعتبار شبه مخصوص بينهما وتعليق الحكم به اولى من اعتبار شبه اخر وابعد الاعتبار وهذا الباب بالتشابه الذي يقتضيه الاشتراك في صفة الذات وان كان اعتبار الاشبه في ذلك لا يصح ولا يليق وجوب التسمية اذ لا خلاف في ان ذلك غير معتبر في باب الاجتهاد واثبات الحكم ولا التشابه الذي هو الاشتراك في الصفات التي هي العلل اذ لا يمكن ان يقال ان لبعضها مزية على البعض في قوة شبه الفرع بالاصل فيه الا ترى ان شبه الارز بالبر من حيث كان مكيلا مثل شبهه به من حيث كان مأكولا ومقتاتا فلا مزية لبعضها على بعض في قوة الشبه فاذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون المعقول من كون الحادثة اشبه ببعض الاصول من سائرها هو حصول غالب الظن بان ردها اليه اولى من ردها الى سائر الاصول التي تجاذبها وان اعتبار بعض الاشباه التي تجمعهما اولى في باب الحكم من اعتبار سائرها واذا صح بهذه الجملة انه لا يعقل من الاشبه في احكام الحوادث غير الوجه الذي ذكرناه بطل القول باثبات اشبه فيها عند الله تعالى سواه فان قال قائل الاشباه التي هي العلل وان لم يكن لبعضها مزية دون بعض او حسن اعتباره في باب الحكم دون غيره صارت الحادثة اذا جمع بينها وبين الاصل فيه وعلق الحكم به من هذا الوجه اشبه بالاصل من حادثة اخرى يجمعها اشبه اخر ولا يمتنع ان يكون المراد بالاشبه عند الله تعالى هذا المعنى وهو رد الفرع الى الاصل بشبه يقتضي الامارة التي هي اقوى الامارات ردها اليه وهذا معنى معقول قيل له هذا يفسد من وجوه منها ان المجتهد لا يرد الفرع الى الاصل ويحكم فيه بحكمه بالشبه الذي يجمعهما الا واقوى الامارات عنده يقتضي ذلك فان كان الشبه المعلوم عند الله هو ما يحصل فيه هذا الوجه يجب ان يقطع المجتهد على انه قد اصاب الاشبه عند الله تعالى وهذا يمنع انه نزل لقولهم بصحة اصل القول بالاشبه ومنها ان هذا الاعتبار يقتضي الرجوع الى ما قلناه من ان المطلوب من حكم الحادثة هو غالب الظن الذي وصفناه لان قوة الامارة انما يقتضي حصول غالب الظن ومنها انا انما اردنا ان نبين ان اثبات كون الفرع اشبه ببعض الاصول مما لم يرجع به الى غالب الظن لم يعقل والذي اورده السائل لم يقدح في ذلك لان قوة الامارة انما يؤثر في الحكم وتعليقه بالشبه لا في نفس الشبه فلم يثبت السائل وجها يوجب مزية لبعض الشبه على غيره فيكون الفرع لاجله اشبه بالاصل فان قال لم لا يجوز ان يكون هاهنا اصل لا يعرفه المجتهد ويتعلق به امارة يقتضي رد هذا الفرع اليه وهي اقوى من سائر الامارات التي يعتبرها المجتهد ولو عرف ذلك الاصل والامارة لقطع على ان رد الفرع الى غيره لا يجوز فيكون الاشبه الذي هو معلوم عند الله تعالى هو رد الفرع الى ذلك الاصل واجرا حكمه عليه وهذا معقول قيل له هذا لا يصح اذ لا خلاف

بين المسلمين في ان الاصل الذي يرجع اليه في تحريم الربو هو النص الوارد فيه فانه لا اصل له
في الشريعة سواه ولا خلاف بين القايسين في ان الاشباه التي تعتبر في الشريعة في رد فروع الربا
اليه هي الاوصاف التي هي الكيل والاكل والاقتيات واثبات اصل سوى هذا الاصل
واعتبار اشباه سواها في الشريعة مما لا يصح فان قال ما تنكرون من ان يكون الاجماع
الذي ذكرتم لا يقدح فيما قلناه لان الاجماع انما وقع على ان الاصل الذي تعبدنا بالرجوع اليه
في تحريم الربو هو النص الوارد فيه ولم يقع الاجماع على انه لا يجوز ان يكون له اصل سواه لم يدخل تحت
التكليف والتعبد قيل له ليس الامر على ما ظننته لان الاصل الذي ادعيتم لا بد من ان يكون مما
يمكن الرجوع اليه لانكم تجوزون ان يتفق المجتهد اصابة الاشبه وهذا لا يصح الا في الاصل
يمكن الرجوع اليه دون ما لا يمكن واذا ثبت ان الاصل المقررة في الشرع في هذا الباب هو
النص المعتبر وانه لا اصل في الشرع سواه بطل ادعا اصل اخر لذلك فان قال هلا صح لكم
هذا الوجه في مسئلة الربو خصوصا الذي يمنع من جواز ما قلنا في سائر الاحكام قيل
له لا فصل بين القائلين بالاشبه في الحادثة وان لها حكما هو الاشبه عند الله تعالى بين
حكم الربو وبين سائر الاحكام واحد لم يفصل بين هذه المسئلة وبين سائر المسائل في
هذا الباب فاذا ثبت بطلان ما ادعيتموه في مسئلة الربو بطل في سائر المسائل فان
قال ما تنكرون من ان يكون المراد بالاشبه عند الله تعالى هو الحكم الذي لو نص الله تعالى على
حكم الحادثة لكان ينص عليه دون ما سواه قيل له هذا الذي ذكرته لا يقدح فيما
نذهب اليه ولا يدل على صحة مذهبك لان النص على حكم الحادثة لو ورد من الله تعالى لكان لا يخلو من
ان يرد واحوال المكلفين على ما هي عليه الان او على خلافه فان ورد واحوالهم في المصالح على
ما هي عليه لم يساو النص الا الحكم الذي ادى اجتهاد المجتهد اليه لان اللطف اذا كان انما يتعلق
بنفس الفعل دون طريقه لم يختلف ان يكلف سواء باي طريق كان وان ورد والحال غير هذه
جوزنا ان يرد ببعض الاحكام التي ادى اجتهاد المجتهدين اليه وان كان يخالف الحكم الذي تعبد
به المجتهد المخصوص وجوزنا ايضا ان لا يرد بشيء من الاحكام واذا كان هذا هكذا بطل
اعتبار الاشبه به لانه يودي الى ان ما هو اشبه يجوز ان يخرج من كونه اشبه وهذا مما لا
يقول به احد وايضا فان النص يتبع كون الفعل لطفا في نفسه للمكلف لان اللطف يتبع
النص واذا ثبت هذا لم يصح اعتبار الاشبه وتعيينه بانه ما يرد به النص واذا كان اللطف
متعلقا بما يودي اجتهاد المجتهد اليه من غير ان يكون لاجتهاده تاثير فيه فلو ورد النص
لم يرد الا به بعينه ولو تغير حال المكلف في باب اللطف لكان حال النص في وروده
بما يرد به وانتفا وروده بشيء من الاحكام موقوفة على ذلك يبين صحة هذا ان كون الفعل
لطفا وصلاحا لا يتغير باختلاف طرقه وانما تختلف الطرق باختلاف المصالح
في انفسها لا في المتعبد به وهذا يوضح فساد اعتبار الحق عند الله تعالى بورود

النص وبيان وروده انما يتبع كون الفعل صلاحا في نفسه فاذا صح ان الصلاح من اجتهاده
فيما يودي اجتهاد المكلف اليه وان ما سواه من الاشبه الذي ادعوه لا يعقل [illegible]
في اثباته الى انه ما يرد به النص والجواب عن الاول لا وجه لان كون الاجتهاد منتهيا
للطلب مسلم وانما الخلاف في المطلوب ما هو واذا ثبت انه ليس المطلوب حكما موجودا
لم يكن في العقل الذي لو ورد لدل على موضع الخلاف في المطلوب عندنا هو غالب الظن بان
الحادثة هي باصل مخصوص اشبه منها بسائر الاصول وان الشبه المخصوص الذي
يجمع به بينهما وبين الاصل اولى بالاعتبار من سائر الاشباه التي تجمعهما وهذا وجه معقول
والاشبه الذي ادعوه قد بينا انه ليس بمعقول فوجب حمل الطالب على ما يعقل فهو
الذي يذهب اليه دون ما لا يعقل واما قولهم ان المطلوب يجب ان يكون حاصلا
فان ارادوا انه يجب كونه موجودا كعين القبلة فانه فاسد من وجهين احدهما ان في جنس
ما يطلب لا يكون موجودا عند الطلب كالعلم الذي يطلب بالنظر وكالظن يطلب
بتامل حال الامارة والثاني ان الاشبه الذي ادعوه لا يمكن ان يشار فيه الى موجود
او في حكم الموجود لانه انما يصير على قولهم حاصلا اذا صادفه اجتهاد المجتهد واتفق
ان يحكم به وكونه معلوما عند الله تعالى ليس بموقوف على ان يحكم به المجتهد ويودي اجتهاده
اليه فقد بان انهم ان رجعوا بقولهم ان المطلوب يجب ان يكون حاصلا الى هذا الوجه لم يتم وان
ارادوا انه يجب كونه معينا يمكن الاشارة اليه فانه فاسد ايضا لان ما يطلب
من غالب الظن فيما يتعلق بالعقليات وكثير من مصالح الدنيا لا يمكن ان يقال انه معين يمكن
الاشارة اليه والجواب عن الثاني ان ما ذكروه من جهات القبلة يدل لنا
لان المجتهد في طلب الجهة انما كلف ان يطلب غالب الظن في تحري الجهات بان يتوجه
اليها ويحكم بكونها جهة للقبلة اولى من سائرها فاما عين القبلة فلا يتعلق بها
ما كلف المجتهد وانما يتعلق حكمها بالمعاين لها واذا لم يكن لها تعلق بما كلف المجتهد
لم يصح تشبيه ما ادعوه من الحكم عند الله تعالى بها وعندنا ان ذلك هو حكم الحادثة على الحقيقة
وليس هكذا عين القبلة لان حكمها منصوص عليها وحكمه يخالف حكم المجتهد واذا كان
احد الحكمين يخالف الاخر والمعلوم انه لم يصح اعتباره بما يتعلق بالاجتهاد فان قيل
انما جمعنا بين الموضعين لان المجتهد متى تمكن من عين القبلة كان فرضه التوجه اليها فكذلك
المجتهد في الحادثة اذا عرف الاشبه عند الله تعالى وجب ان يكون فرضه ذلك الحكم دون
ما يودي اجتهاده اليه والجواب ان هذا الجمع لا يصح لانكم بنيتموه على دعوى لا دليل
عليها ولم تبينوا الوجه الذي لاجله يجب اذا كان القبلة عين مخصوصة فالجواب انها يجب
ان يكون لها حكم مخصوص عند الله تعالى سوى ما يودي اجتهاد المجتهد اليه فان قيل
لو لم يكن للقبلة عين فانه يهتدي المجتهد اليه علمنا انما صح تحريه بها فكذلك حال المجتهد
في الحادثة والجواب ان ما ذكرتموه انما يقتضي ان يكون الحادثة التي يطلب المجتهد حكمها
اصل يهتدي به في طلب حكم الحادثة عليه ولا يقتضي ان يكون لها حكم عند الله تعالى

سوى ما يؤدي اجتهاده اليه فصار القبلة انما يجري مجرى الاصل الذي عليه يبني المجتهد
اجتهاده دون الاشبه الذي ادعوه والجواب عن الثالث انا قد بينا احتمال
الخبر لوجهين سوى الاشبه وهما معقولان والاشبه الذي ادعوه قد دل الدليل على
انه غير معقول فوجب ان يكون المراد بالخبر ما بيناه والجواب عن الرابع ان ما
ذكروه من حقيقة حال المثلين عند الله تعالى في صدق احدهما وكذب الآخر ليس من الحكم
الذي تعبدنا فيهما في شيء فالحادثة التي هي ظاهر حالها لا حكم لها عند الله تعالى الا ما ورد التعبد
به ولو انكشف لنا ما هو مستور من حالها بتقدير الكائنة تلك الحادثة غير هذه التي
تعبدنا بالحكم فيها وكان الحكم الذي يتوجه اليها غير متوجه الى هذه الحادثة التي هي الظاهرة
من حالها واذا كانت الحادثتان مختلفتين وحكمهما مختلف لم يصح تشبيه ذلك بما يدعونه
من الاشبه عند الله تعالى لان ذلك الحكم عندهم هو حكم الحادثة التي تعبد المجتهد بحكمها
وكذلك الجواب عن امر المداعيين والجواب عن الخامس يقرب مما ذكرناه
لان الحكم الشرعي في باب اسماء الربوا انما يتعلق بالتماثل الذي تعبدنا به من طريق العادة وكلفنا
الوقوف عليه وما ذكروه من التماثل الحقيقي الذي هو عند الله تعالى ليس فيه حكم تعبدنا به
وهذا المنع من مثل ما ادعوه من الاشبه به فان قيل اليس النص لو ورد من الله
تعالى على التماثل المعتبر في البيع لكان انما يرد لذلك دون ما يعتبره الا من طريق العادة
فالجواب انا لا نقول ذلك على الاطلاق بل نقسم الكلام فيه فنقول ان كان
صلاح المكلف متعلقا بان يتعبد بهذا التماثل الذي تعبد به مطلقا فلو ورد النص
لكان انما يتناوله ويرد به دون ما هو حقيقة عند الله تعالى وان كان هذا التماثل لطفا له
بشرط ان يؤدي اجتهاده اليه لم يمتنع اذا ارتفع الاجتهاد وورد النص ان يرد بالتماثل
الذي ذكروه وهذا يسقط قولهم ان النص لو ورد لكان لا يرد الا به واسقاطه لا يؤثر في
كون اعتباره حكما عند الله تعالى والجواب عن السادس ان الاعتماد على ما
ذكروه لا يصح اذ ليس في اختصاص جهات الرمي بسمت لو وقع الرمي فيه لاوجب
الاصابة دلالة على ان الحوادث يجب ان يكون لها حكم مخصوص سوى ما يؤدي اليه
اجتهاد المجتهد اليه وقد بينا فيما تقدم ان التعبد في الكل انما تناول السمت الذي يغلب على
الظن ان وقوعه فيه اقرب الى الاصابة فاما السمت المعلوم فلا حكم له فيما يتعلق بالتكليف
على وجه من الوجوه فكيف يصح تشبيه ما ادعوه من الحكم عند الله تعالى به وهو حكم
الحادثة عندهم وهذا السمت لا تعلق له بما ورد التعبد به فان قيل قد علمنا ان
النص لو ورد بالسمت لكان انما يرد به دون غيره فالجواب ان هذا غير مسلم
وجوابنا عنه مثل ما تقدم وهو انه ان كان لطف المكلف يتعلق بالرمي في السمت
الذي يغلب على ظنه انه اقرب الجهات الى الاصابة لم يرد النص الا به وان كان الغرض

قبل البحث فقط فانه لا بد من ان يتناول السمت الذي يحصل الاصابة بوقوع الرمي فيه
والجواب عن السابع انا اذا اعتبرنا غالب الظن في حمل الحادثة على الاصل واجرا
حكمه عليها فقد قدرنا الظن تقدير العلم لانا قد علمنا ان الشيء قد يجب حمله على نظائره
واجراء حكمه عليه من طريق العقل فاذا حملنا الحادثة على الاصل من طريق غالب الظن
الحاصل عن الامارة فقد قدرناه تقدير العلم فان قال السائل اريد بقولي ان الظن من
حقه ان يقدر تقدير العلم فيما نفيته من الحكم هذا الوجه وانما اريد بذلك ان مظنون الظن
يجب ان يكون له مثل معلوم كالمنافع والمضار التي تتعلق بالافعال قيل له
هذه دعوى لا دليل عليها ولم يجب اذا كان المظنون شيئا من الظن امثال معلومة
ان يكون هذا حكم جميع الظنون واما المانع من ورود التعبد بما تقتضيه غالب الظن
الواقع عن امارة صحيحة وان لم يكن له مثل معلوم وايضا فان القائل بهذا القول لا
يخلو من ان يقول ان غالب الظن لا يحصل الا في الامر الذي له مثل معلوم او يجوز
حصوله ولكن يمنع من ان يحكم به فان كان يذهب الى الاول فهو فاسد بما نعرفه من
انفسنا لانا نعلم من انفسنا حصول غالب الظن في ان الحادثة ردها الى اصل من
الاصول اولى من ردها الى سائرها وانما اشبه من هذا الوجه سائرها وان لم نعلم ان
هناك حكما معلوما وان اراد انه لا حكم له فهو اعتماد على مجرد الدعوى في قيام الدلالة
على ورود التعبد بالقياس والاجتهاد من غير ان يكون مشروطا بما ذكره دليل على
فساد اعتباره والله اعلم مسألة اختلف اهل العلم في الحادثة هل يجوز
ان يتساوى حالها عند المجتهد في شبهها باصلين حتى لا يكون لشبهها باحدهما مزية
على الشبه بالآخر فمنهم من منع من ذلك وهو الذي حكاه الشيخ ابو عبد الله عن ابي الحسن الكرخي
وذكر انه كان يذهب الى ان الحادثة لا بد من ان يكون شبهها باحد الاصلين اقوى من طريق
الاجتهاد فان التبس ذلك على المجتهد وجب عليه التوقف في الحكم الى ان يلوح له قوة
شبهها باحدهما وهذا هو الظاهر من مذهب اكثر الفقهاء وعند شيخنا ابي علي وابي
هاشم انه لا يمتنع ان يعتدل حالها عند المجتهد فلا يكون شبهها باحدهما اقوى من شبهها
بالآخر فيكون عند ذلك مخيرا في ردها الى ايهما شاء وقد حكي هذا القول عن عبد الله بن
الحسن العنبري وهو الاقرب من مذهب ابي الهذيل وذكر بعضهم ان مذهب الشافعي
يشهد بذلك لانه ظاهر قوله في القولين ولكل واحد منهما وجه يقتضي انه كان يجوز ذلك واحتج
القائلون بالقول الاول بوجوه منها ان المجتهد قد كلف اعتبار الاشبه في رد
الحادثة الى الاصل وتجويز اعتدال الشبه باصلين ينافي هذا المعنى ومنها ان
تجويز ذلك يؤدي الى التخيير في مسائل الاجتهاد والاجماع قد منع من ذلك فالقول
الذي يؤدي اليه يجب ان يحكم بفساده ومنها انه لا خلاف في ان من حق الذي لا يجوز
ان يعتدل شبهها بالاصل في جميع صفاته التي هي العلل من حيث [illegible]

ومنها ان يكون المجتهد مخيرا في اعتبار ما يختار منها في رد الفرع الى الاصل وهذا يبين صحة ما
ذهب اليه في المنع من التساوي في هذا الباب والذي يدل على صحة المذهب الثاني انه لو
امتنع حال الحادثة في شبهها باصلين عند المجتهد لكان ذلك لا يخلو من وجوه اما ان يكون
ذلك لاستحالته وامتناعه في نفسه او من حيث علم انه لا يقع وان كان يصح وقوعه او من حيث
انه وان وقع فان الحكم لا يجوز ان يتبع ذلك وانما يتبع كونها اشبه باحد الاصلين
دون غيره فيمتنع الحكم متى لم يحصل ذلك ولا يجوز ان يكون امتناعه للوجه الاول لانا
قد علمنا صحته وانتفاء استحالته عنه لان الانسان العاقل يعرف من نفسه انه قد
يساوي عنده حال طريقين في زوال الخوف عن سلوكهما وحصول السلامة فيهما
من طريق غالب الظن ويكون ظنه فيما يتعلق باحدهما مساويا لما يتعلق بالاخر ولا يكون
لاحد الظنين مزية على الاخر في القوة ولا يكون احدهما بان يسلكه اولى من الاخر في غالب
الظن وكذلك القول في كثير من مصالح الدنيا كتدبير الحروب وغيرها وقد يستوي ايضا
غالب الظن في جهات القبلة حتى لا يكون لبعضها مزية على بعض فقد بان جواز ذلك بل
معلوم متقرر في العقول السبيل الى صحته ولا يجوز ان يكون الوجه الثاني لانه اذا كان
وقوعه صحيحا في نفسه غير مستحيل فلا مانع من ان يقع ويحصل فالقطع على انه لا يقع من
غير دليل يدل عليه ظاهر الفساد ولا يجوز ان يكون للوجه الثالث لان الحكم اذا كان
سبيله ان يتبع غالب الظن بان من سبيل الحادثة ان تكون مردودة الى الاصل الذي يجمعها
شبه مخصوص وكان حصوله في تعلقها باحد الاصلين كحصوله في تعلقها بالاخر وتستوي
في الامارة والعلة التي لاجلها يحكم بردها الى احدهما موجودة في الاخر وهذا يوجب تساويها
في جواز رد الحادثة اليهما فمثل ما يوجب ردها الى الاصل الواحد اذا غلب على الظن
شبهها به على وجه مخصوص من يجب ان يحكم بردها الى الاخر كما ان جهات القبلة اذا تساوت
عند المجتهد لم يصح ان يحكم بان التوجه الى بعضها اولى من التوجه الى سائرها من حيث كان
ما يقتضي التوجه الى بعضها حاصلا في سائرها فقد بان بهذه الجملة صحة ما ذهب اليه من
جواز تساوي حال الحادثة عند المجتهد في شبهها باصلين وان لا مانع يمنع من ذلك وان
الواجب عند ذلك ردها اليهما جميعا فان قال قائل انما منعنا من وقوع ذلك الدليل وهو
الاجماع على المنع من مقتضاه الذي هو التخيير قيل له لا دليل على المنع من ذلك ونحن نبين ان الاجماع
الذي ادعيتموه لا اصل له واذا دلت الدلالة على ذلك سقط السؤال فان قال السائل بينوا
ان ما اوجب رد الحادثة الى اصل مخصوص قد حصل لها مع كل واحد من الاصلين اللذين ادعيتم
شبهها بهما علمنا ان الذي اوجب ذلك كونها اشبه باصل مخصوص من دون سائر الاصول
وهذا المعنى لا يحصل اذا تساوى الاصلان قيل له المراد بقولنا انها يجب ان تكون باصل
مخصوص اشبه منها بسائرها هو ان غالب الظن يجب ان يقتضي ردها اليه دون ما سواه
فاذا حصل غالب الظن في ردها الى الاصلين جميعا دون ما سواهما على سواء فقد حصل معنى
الاشبه المعتبر بينها وبين كل واحد منهما والاعتبار في هذا الباب بالمعنى دون العبارة
فان قال يلزمكم على ما ذكرتم ان يكون الواجب على المجتهد ردها اليهما جميعا

وان يحكم فيها بحكمهما اذ ليس ردها الى احدهما اولى من ردها الى الاخر قيل له نحكم بردها
اليهما الا ان ذلك قد يكون على وجه الجمع وقد يكون على وجه التخيير فاذا علمنا بطلان الرد على
وجه الجمع اما للتنافي الذي لا يجوز ورود التعبد به واما لقيام الدلالة على المنع منه في
الشرع وجب ان يردها اليهما على سبيل التخيير لما ذكرناه من الدلالة اذا كان قد اوجب ردها
اليهما وذلك لا يمكن الا على احد الوجهين وفي بطلان احدهما ثبوت الاخر فان قال ما ذكرتم
من تشبيه ذلك بجهات القبلة لا يصح لان العلة في جواز تساوي حكمها عند المجتهد
هي ان التعبد في استقبال القبلة يجوز سقوطه اصلا للعذر فلما جاز سقوط ذلك جاز
ايضا سقوط التعبد بتحري بعض جهاتها وان يكون المكلف مخيرا في التوجه الى الجهة
التي يختارها وليس هكذا هذه الحوادث لان حكمها لا يجوز سقوطه اصلا قيل له ما
ذكرته من الفصل بين الموضعين من الوجه الذي ذكرته لا يمنع من الجمع بينهما من الوجه الذي
ذهبنا اليه وهو ان جهات القبلة لما كان قد حصل في كلها ما لو حصل في كل واحدة منها
لاوجب التوجه اليها وجب ان يتساوى جميعها في وجوب التوجه اليها فكذلك
الحادثة اذا كان قد حصل لها مع كل واحد من الاصلين ما لو حصل مع احدهما على الانفراد
لاوجب ان يحكم لها بحكمه اوجب ذلك كونها متساوية في ردها اليهما واجراء احكامهما عليها
على انه اذا كان لا يمتنع ثبوت الحكم بعلتين ودليلين فما المانع من ان يكون تساوي جهات القبلة
في التوجه اليها للامرين جميعا اذ لا تنافي بينهما وهذا يبين ان الوجه الذي ذكرته وهو جواز سقوط
القبلة اصلا لا يقدح في الوجه الذي اعتبرناه فان قال لم لا يجوز ان تكون الحادثة قد حصل لها
مع كل واحد من الاصلين من الشبه ما لو حصل لها مع احدهما على الانفراد وجب ردها اليه
ولا يجوز مع ذلك ردها اليهما كما ان الجارية اذا كانت بين رجلين فقد حصل لكل واحد منهما بنية
وطئها ما لو انفرد لجاز وطؤها لاجله واذا اجتمعا لم يحل لهما وطؤها قيل له لم يحصل لكل واحد
منهما في وطئها ما يوجب استباحة الوطء لان استباحته تتبع انفراد الملك واذا كانت الجارية
بينهما لم يحصل هذا الوجه وليس كذلك حكم الحادثة مع الاصلين اذ لم يثبت ان من شرط ردها
الى كل واحد منهما ان لا يحصل غالب الظن بوجوب ردها الى الاخر فان الوجه الموجب لردها
الى احدهما قد حصل له مع الاخر وهو غالب الظن وليس اقتضاء غالب الظن كاقتضائه من ذلك
مشروطا بالانفراد كما ان اقتضاء ملك الجارية لاستباحة الوطء مشروط بالانفراد فان قال لو
جاز ورود التعبد بالتخيير لكان المجتهد مخيرا في العمل بالاية على حكمين اذا كانت تصلح لهما على
الحقيقة وايجاب التخيير في موجبها يقتضي زيادة في النص وذلك يوجب النسخ قيل له الجواب عن
هذا من وجهين احدهما ان الزيادة في حكم النص لا توجب النسخ عند شيخنا ابي علي وابي هاشم وهذا
يسقط السؤال والثاني ان ذلك لا يوجب زيادة في حكمها لان الاية اذا كانت محتملة
لحكمين على هذا الوجه فمتى لم يحصل الا موجبة لحكم التخيير فكيف يكون التخيير زيادة في حكمها
فان قال يجب على قولكم اذا ادى اجتهاد المجتهد الى التخيير في حكم الحادثة ان يفتي العامي ان
يستعملها بالتخيير فيها قيل له كذلك نقول فان قال يلزمكم على هذا ان العامي اذا عرف
من حال المجتهد الذي يريد ان يستفتيه انه مخير فيها ان يكون له اختيار ايهما

من غير أن يستفتيه فيسأل له. قد أجاب الشيخ أبو عبد الله عن ذلك بجوابين: أحدهما أنه لا يمتنع
أن يكون له الاختيار في ذلك. والثاني أنه لا يمتنع أن يكون له الاختيار فيهما إذا أفتاه المفتي
بذلك؛ لأنه لا يمتنع أن يكون صلاحه في العمل على طريق التخيير متعلقًا بأن يفتيه المفتي به. فإن قيل: فإن كان
ما أدى اجتهاد الحاكم إلى التخيير في حكمين مختلفين أن يحكم بهما على سبيل التخيير. قيل له: لا يجوز
ذلك للحاكم كما يجوز للمفتي؛ لأن الحاكم إنما انتصب لفصل الخصومات، وهذا ينافي الفصل.
ويدل على ذلك أيضًا أنه إذا جاز التعبد بحكمين مختلفين أن يحكم به على سبيل التخيير من طريق النص
جاز المانع من التعبد بهما من طريق الاجتهاد، وإذا كان كل واحد منهما داخلًا تحت التكليف من
حيث كان الطريق فيهما واحدًا قلد ذلك المجتهد فيه من الحكمين إذا تساوى طريق الاجتهاد فيهما.
فإن قال قائل: إنما جاز ذلك في النص لأن لفظ التخيير يحصل فيه. قيل له: لا فصل بين أن يثبت
التخيير بلفظ أو بدليل يدل عليه على الوجه المنصوص عليه ما يثبت التخيير فيه من طريق الدليل.
والجواب عن الوجه الأول: أنا وإن سلمنا أن الغرض بقولنا إن المجتهد متعبد باعتبار الأشبه في
رد الحادثة إلى الأصل وإجراء حكمه عليها أنه يجب عليه أن يراعي حصول غالب الظن في
أن من سبيل الحادثة أن تكون مردودة إلى أصل مخصوص، وإذا حصل غالب الظن من طريق الأمارة
إلى أصلين فقد حصل معنى الأشبه الذي نعتبره بين الحادثة وبين كل واحد منهما في وجوب ردها،
إذ الباب بالمعاني دون العبارات، فليس لأحد أن يقدح فيما قلناه بأن يقول: الأشبه والاعتبار في هذا
الأصل الذي يقال إن الحادثة أشبه به لا يشاركه غيره في معناه، على أنه يمكن أن يقال: إذا كان
إنما يطلق لفظة الأشبه في الحادثة ليس لها إلا أصل واحد، فإن كان المقصود باللفظ يمكن أن يقال إنها
لها أصلان كما يصح لها أصل واحد. والجواب عن الثاني: أن الإجماع الذي ادعوه في المنع
من التخيير لا أصل له، ولا سبيل إلى إثباته، لأن أكثر ما يمكن مخالفنا أن يدعي أن في هذا الباب
أن المتقدمين لا يذهبوا في مسائل الاجتهاد إلى القول بالتخيير، وهذا لو ثبت لما كان فيه دليل
على موضع الخلاف؛ لأن ذلك إنما يدل على أن حال الحادثة لم يغلب عندهم في شبهها بأصلين، فلم
يلزمهم القول بالتخيير، وليس فيه ما يمنع من وقوع ذلك لبعض المجتهدين، وإنما كان يصح ذلك لو
ثبت عنهم أنهم قالوا ذلك وعرف من مذهبهم أن الحكم بالتخيير لا يجوز من أحد من المجتهدين، وهذا مما لا سبيل
إلى إثباته. وأيضًا فإن القول بالتخيير منقول عن الصحابة والتابعين وأعيان الفقهاء، فقد حكى الشيخ
أبو عبد الله عن أبي الحسن الكرخي أنه كان يقول: إن من مذهب أبي حنيفة التخيير في زكاة الخيل بين أن
يؤخذ من كل فرس دينار وبين أن يقوم بالذهب والفضة فيؤخذ ربع العشر من قيمتها، وأن أبا حنيفة إنما
ذهب إلى ذلك لما روي عن عمر أنه حكم بذلك، والمشهور من مذهب الحسن البصري القول بالتخيير
بين المسح على القدمين على وجه الاستغراق لهما بالمسح وبين الغسل، وقد ذهب عبيد الله بن الحسن
العنبري إلى القول بالتخيير، وهو أحد فقهاء البصرة الذين ذكرهم الطحاوي في كتاب الاختلاف، واعتد
بقوله كما اعتد بقول سائر من ذكره من الفقهاء، فقد صح بما بيناه أن من ادعى الإجماع في المنع من ذلك
فقد بعد عن طريقة العلم. والجواب عن الثالث: أنا لم نقل إن تساوي حال حادثة في باب
الشبه بأصلين أو بأصل واحد في أوصاف مختلفة واجب فيلزمنا ما ذكروه من
مسألة الربو، وإنما قلنا إن ذلك جائز وقوعه، فإذا دل الدليل الإجماع على المنع من التخيير

في مسألة الربو ووقوعها علمنا أن ذلك الباب مما لا يقع الاجتهاد المجتهد فيه، وهذا بين.

مسألة: ذهب جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومن تابعهما من أصحابنا البغداديين إلى
أن العامي لا يجوز له تقليد العالم في أحكام الحوادث، وإنما يلزمه الرجوع إليه ليعرفه طريقة
النظر فيها وينبهه على أصولها، فيعمل بما يوجبه نظره فيها. وعند شيوخنا المتكلمين وجمهور
الفقهاء أن فرض العامي في أحكام الحوادث هو الرجوع إلى العلماء والعمل بما يفتونه به، وأنهم لم يكلفوا
النظر والاستدلال في معرفتها. وكان من المتكلمين من يفصل بين ما الحق فيه واحد من هذه
الأحكام وبين ما طريقه الاجتهاد الذي لا يتعين الحق فيه، فيقول: فيما الحق فيه واحد إن العامي
لا يجوز له تقليد العالم فيه كما لا يجوز تقليده في سائر الأصول، وقد أومى الشيخ أبو علي إلى هذا
في كتاب الاجتهاد. واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه: منها أن العمل من حقه أن يتبع
العلم، لأن العمل الواقع لا عن العلم يكون قبيحًا من حيث لا يؤمن كونه خطأ، وطريق التقليد ينافي
طريق العلم. فيجب أن التقليد في شيء من الأحكام والعبادات لا يجوز. ومنها أن العامي يتمكن من
معرفة هذه الأحكام كالعالم، وإن كان الوصول إليها أشق على العالم وأسهل من حيث كان عارفًا
بأصولها، إلا أن ما يجري هذا المجرى لا يقدح في التكليف ولا يمنع منه، كما أن اختلاف حال المكلفين
في الفطنة والبلادة وسرعة الفهم وخلافها لا يؤثر في عموم التكليف. وإذا كان سبيله سبيل
العالم في التمكن من معرفتها لم يجز له أن يقلده فيها، كما لا يجوز أن يقلده في الأصول من حيث كان
متمكنًا من معرفتها. قالوا: ولا يقدح فيما ذهبنا إليه قول من يقول إن تكليف العامي ذلك يؤدي
إلى قطعه عن المعاش وما يتصل به؛ لأن ذلك لا يقطعه عما لا بد منه من المعاش جملة، وإن أدى
إلى إخلال ببعضه، ولو أدى أيضًا إلى قطع المعاش لما منع ذلك من التكليف. ومنها أنه إذا قلد العالم
فيها وعمل بقوله كان إقدامه عليه قبيحًا من حيث يجوز الخطأ على العالم، والفعل الذي لا يأمن كونه
قبيحًا يلزمه الخبر الذي لا يأمن كونه كذبًا في القبح. واحتج من ذهب إلى الفرق بين ما الحق
فيه واحد وبين ما طريقه الاجتهاد ولا يتعين الحق فيه بوجهين: أحدهما أن الحكم إذا كان مجتهدًا فيه
صار الاجتهاد طريقًا لكونه حقًا، فإذا قلد العامي المجتهد فيما أدى اجتهاده إليه فقد تمسك
بالطريق فيما يميز به بينه وبين ما ليس بحق، وليس هكذا ما الحق فيه واحد؛ لأنه لا طريق له إلى العلم بما
لأجله كان الحق فيه حقًا والباطل باطلًا، ولا يمكنه أن يميز أحدهما عن الآخر، فمتى قلد في ذلك لم يأمن
أن يكون مقدمًا على باطل. والثاني أنه لا يمنع القول بأن للعامي أن يقلد العالم في هذه الأحكام
من أن يقال إنه مخير في القول من كل واحد من العلماء إذا تساووا ترجح لهما عنده فيما يقتضي تقليدهما،
فإذا كان الحق واحدًا فيما يقلد فيه وجب أن يكون قول أحدهما هو الحق إذا اختلفا، وأن يكون قول الآخر
باطلًا، وهذا يؤدي إلى أن يكون العامي مخيرًا في العمل بالحق والباطل، وهذا ظاهر الفساد. والذي
يدل على صحة المذهب الثاني حصول الإجماع عليه، إذ لا خلاف بين من تقدم في أن الواجب
على العامي في أحكام الحوادث أن يسأل العلماء فيها والعمل بما يفتونه، وهذا الإجماع معلوم
قولًا وعملًا وإقرارًا، إذ لا شبهة في أن الصحابة والتابعين كانوا يسألون عن هذه الطريقة وهو

ان لم يرد في الظهور على اجماعهم على القياس والاجتهاد والعمل بخبر الواحد لم يقصر عنه فان
قال كيف يمكن ادعاء الاجماع في ذلك مع مخالفة شيوخ المتكلمين من البغداديين فيه وانكارهم
هذا الاجماع قيل انهم لم ينكروا الاجماع الذي ذكرناه وانما تاولوه فادعوا انهم اجمعوا على ان
الواجب على العامي الرجوع الى العلماء ليبينوا له طريقة النظر في حكم الحادثة لا ليقلدهم
فيه فلم ينكروا ان فرضه الرجوع اليهم عند الحادثة فاذا بينا فساد هذا التاويل صح
ما ذكرناه من الاجماع فان قال بماذا علمتم فساد هذا التاويل قيل له علمنا ذلك
لظهور الحال من طريق الاخبار المتواترة في ان العوام كانوا يرجعون الى علماء الصحابة والتابعين
في احكام الحوادث على طريق الاستفتاء دون التعلم وانهم كانوا يسلكون معهم مسلك الفتوى
دون التعلم وان طريقة العوام كانت مباينة عن طريقة المتعلمين ولا يمكن احدا ان يروي عن احد من علماء
الصحابة والتابعين انه كان يجيب العامي اذا استفتاه في حكم الحادثة بان الواجب عليك ان تعلم
اصول هذه الحادثة وطريقة النظر في حكمها وهذا من الامور الظاهرة التي لا مساغ للبس
فيها ولا فصل بين من يدعي ذلك وبين من يدعي ان حكامهم كانوا لا يحكمون على من توجه الحكم عليه الا
بعد ان يسوا الى طريقة الاجتهاد فيه حتى يمكنه ان يوجه ذلك الحكم على التفصيل فان قال
اذا جوزتم ان للعامي تقليد العالم في هذه الاحكام فهل يجوز عليه ان يجتهد في تعرف حال من
يقلده ويستفتيه قيل له لا بد ان يلزمه ضرب من الاجتهاد في ذلك اذ لا خلاف في انه ليس له
ان يستفتي كل احد وانما يجوز ان يستفتي العالم وانه لا يجوز ان يرجع في ذلك الى قوله انه عالم وانما
يرجع الى حصول العلم له بانه من العلماء وممن له ان يفتي في هذه الحوادث على الجملة
فان قال كيف يجوز ان يعلم كون العالم عالما وهو غير عالم قيل له كما يعلم كون الخياط خياطا
والصايغ صايغا وساير اهل الصناعات وان لم يكن من اهلها فان قال باي طريق يعلم
ذلك قيل له اما بتواتر الاخبار واما بما يتعلق بالمشاهدة والممارسة لانه اذا علم من
حال زيد انه منتصب في بلد من البلدان للفتيا والتعليم وعلم رجوع الناس على اختلافهم
اليه في هذا الباب وانه محله من يدرس بالعلم ويعد من اهله مشاهدة وممارسة حصل
له العلم بكونه عالما على الجملة كما يحصل العلم بساير اهل الصناعات على هذه الطريقة فان
قال هل يلزمه اجتهاد في هذا الباب سوى ما اشرتم اليه قيل له يلزمه مع ذلك ان
يستفتيه لانه مع كونه عالما من ان يكون من اهل الامانة والورع والعفاف وقد دل الدليل
على ان حصول هذه الخصلة في المفتي شرط في جواز استفتائه كما ان العلم شرط ولا خلاف بين العلماء
في ان المفتي يجب ان يكون من اهل العدالة واذا ثبت هذا فلا بد من ان يعلم كونه على هذه الصفة بما
يمكن ان يعلم به مثله من تظاهر الاخبار به او الاختبار والممارسة ولا يمكن ان يدعى في ذلك
لا طريق الى المعرفة كما لا يمكن ان يدعي من يريد ان يودع عند الغير وديعة لا طريق له الى معرفة
من يصلح لذلك فان قال فما قولكم اذا اشترك جماعة في العلم والامانة وجعل ان يكون
فيهم من هو اسد بعد ما عهد من غيرنا هل يلزمه ان يجتهد في معرفة حاله المتقدم دون

يقلده دون غيره قيل له قد اختلف في ذلك فمن الناس من ذهب الى انهم اذا اشتركوا في العلم والامانة
كان العامي مخيرا في ان يستفتي من شاء منهم ولا يلزمه ان يختص من له تقدم على غيره في العلم والامانة بان يرجع اليه
ويستفتيه دون غيره ومنهم من يفصل بين العلم والامانة بان ... في ذلك فيقول
لا يلزمه ان يتعرف حال من هو اعلم في هذا الباب بعد ان يكون عالما مستجمعا لشرائط الاجتهاد
ويلزمه ان يتعرف حال من هو اشد تقدما في الامانة والورع ومنهم من يذهب الى انه يلزمه ان
يراعي الامرين جميعا فيستفتي من له مزية على غيره في العلم والامانة وهذا هو الصحيح عندنا لان كل
تكليف يبتني على الاجتهاد وغالب الظن فالراي في ذلك امر سواه انما كان غالب الظن فيه
اقوى وما يثيره فيه اشد فهو اولى واذا كان العامي انما يسوغ له ان يعمل بقول المجتهد الذي يؤدي
اجتهاده الى غالب الظن بما حكم به وكلف ايضا ضربا من الاجتهاد في نفسه ثم غلب على الظن
ان اجتهاده اقوى من حيث كان اعلم واتقى فهو بالاتباع اولى فان قال اذا استووا عنده في احوال
جماعة في ذلك كيف يعمل قيل له يكون مخيرا في استفتاء من شاء منهم بعد ان يعدل عن طريقة الهوى
فيه ولا يمكن سوى هذا مع تساوي الاحوال فان قال اذا استوى القولان عند المجتهد بايهما
يفتي العامي قيل له يجوز ان يفتيه بايهما شاء ويجوز ان يفتيه بهما جميعا على طريق التخيير ويكون
حكمهما عنده حكم الكفارات الثلث فان قال ايهما يتعين عليه قيل له يتعين عليه احدهما
بالدخول فيه ومن الناس من قال يتعين احدهما بالاختيار وتوطين النفس عليه ويجري ذلك مجرى النذر
الذي يتعين به وجوب الفعل اذا حصل القول المطابق لاختياره والاول هو الاصح عندنا فان
قال اذا افتاه بما يؤدي اجتهاده اليه هل يجوز ان يفتيه على الاطلاق قيل له لا يجوز ذلك وانما
يجوز ان يفتيه مشروطا وهو ان يقول هذا الفعل واجب عليك او محرم او مباح وان
كان اخبر بانه ان يعمل باجتهادي او يعلم من حاله انه يورد الفتيا على هذا الوجه وان لم
يصرح به لان العدول عن هذه الطريقة يؤدي الى ان يكون خبره جاريا مجرى الكذب او نوع
الخطا فان قال فهل يجوز ان يفتيه بقول غيره ممن تقدم دون ما يؤدي اجتهاده اليه قيل له
لا يجوز ذلك لان الواجب على العامي ان يرجع اليه ليعمل بما يؤدي اجتهاده اليه ولو جاز ذلك
لجاز اذا استفتاه ان يقتصر في جوابه على ان يحكي له الاقاويل ولو جاز هذا لجاز للعامي
ان يكون ممن يجوز له ان يعمل بما في اصول الكتب وهذا يبطل حكم الاستفتاء ويبين صحة هذا ما قد
ثبت من ان السلف لم يكونوا يشيرون على العوام بهذه الطريقة وانما كانوا يفتونهم بما عندهم
واذا كان الاصل في ان فرض العامي الرجوع الى العلماء في احكام الحوادث اجماع السلف على ذلك
وجب ان يعتبر فعلهم في هذا الباب وبهذا يعلم ان العامي انما يلزمه الرجوع الى قول المفتي في الوقت
ويعمل بما يفتيه فيه دون اقاويل من تقدمه ويبين صحة هذا انه اذا ثبت ان امر الفتيا في ايام الصحابة
والتابعين جرى على هذه الطريقة وفعلهم هو الاصل في هذا الباب لم يجز العدول عن ذلك كما ان العمل بخبر
الواحد اذا كان الاصل فيه فعلهم وجب استعماله فيما استعملوه فيه ولا يجوز تعديه الى غيره ولهذا لا يثبت
النسخ بخبر الواحد فان قال فهل يلزم المجتهد ان يجدد اجتهاده متى استفتي قيل اذا كان ذاكرا للطريقة
الاجتهاد فيما يفتي به ولم يتغير اجتهاده لم يحتج الى استيناف الاجتهاد وان تغير حال الاجتهاد

عنده فلا بد من استيناف النظر واما الذي يدل على فساد قول من يذهب الى الفرقة
بين ما طريقه الاجتهاد وبين ما الحق فيه واحد ما قدمناه من اجماع السلف على ان الواجب على العامي
الرجوع الى العالم والاخذ بقوله فيما عدا الشرائع التي يعلم من دين رسول الله صلى الله عليه ضرورة ويشترك
فيه العلماء والعوام من غير تخصيص وانهم لم يفصلوا في هذا الباب بين ما طريقه العلم وبين ما الحق
فيه واحد وايضا فلو كان الامر على ما قالوه لوجب ان يكلف العامي الفصل بين ما طريقه الاجتهاد
وبين ما الحق فيه واحد ليرجع الى العالم في احدهما دون الاخر وهذا يخفى على العلماء فكيف على العامي
لا يلزمه الخوض فيه بين العلماء دليل على فساد هذا القول والجواب عن الوجه الاول ان العامي
اذا اخذ بقول المجتهد وعمل به فعمله تابع للعلم على طريق الجملة من حيث علم ان فرضه الرجوع الى العالم
والعمل بما يفتيه به وان لم يعلم صحة قوله على التفصيل كما ان العمل بخبر الواحد تابع للعلم على الجملة
من حيث دلت الدلالة على ان العمل به واجب اذا ورد على شرائط مخصوصة وان لم يعلم صحته وكما
ان عمل الحاكم بما يشهد به الشهود اذا كانت لهم صفات مخصوصة تابع للعلم من حيث ثبت
الحكم بشهادتهم واجب عليه وان لم يعرف صدقهم فان قيل بماذا يعلم العامي ان فرضه ان يعمل
بقول العالم فيكون عمله تابعا للعلم على الجملة فالجواب انه يعلم ذلك عند ما يعلم عنده
من المسائل ان فرضه الرجوع اليه لعلمه بطريقة النظر في المسئلة وينبهه على اصولها فان لزمنا
هذا السوال لزمهم مثله فان قيل ما الجواب عن السوال وان لم يلزمكم فالجواب
ان ذلك معلوم من شريعة النبي صلى الله عليه وآله على وجه يشترك فيه الخاصة والعامة لظهور
النقل في ذلك قولا وعملا واقرارا عليه كما علم من شريعته صلى الله عليه وآله وجوب الرجوع
الى الحكام عند التنازع لفصل الحكم ورفع الخصومات والجواب عن الثاني ان جميع ما اورده
لا دليل فيه على موضع الخلاف لانا لم نقل ذلك ان العامي انما يلزمه ان يعمل بقول العالم
ويرجع اليه لانه لا يمكنه ان يعلم احكام الحوادث ولا يجد ان يكلف النظر فيها وانما
عولنا في ذلك على قيام دلالة السمع على ان العامي لم يكلف بعلم اصول هذه الاحكام
والاجتهاد فيها وانما كلف الرجوع الى قول المفتي والعمل به وبهذا يسقط جميع ما تعلقوا
به والجواب عن الثالث ان العامي اذا علم ان فرضه العمل بقول العالم فانه يعلم انه فيما
يعمل به حق ويامن كونه خطأ وان جوز ان يكون المفتي مخطئا كما ان العمل بخبر الواحد اذا ورد
على شرائط مخصوصة يعلم ان فعله حق وصواب وان جوز الخطأ والنسيان والكذب على المخبر
وكذلك اذا حكم الحاكم بشهادة الشهود وليس كذلك الاخبار لانا لا نامن كونه كذبا لانه لا يستند
الى امر يخرج به عن كونه قبيحا والجواب عما احتج به من تفصيل ما الحق فيه واحد وبين
ما طريقه الاجتهاد من الوجهين انهما جميعا يسقطان بحكم الحاكم عليه والرجوع الى الحاكم
والتزام حكمه فيما الحق فيه واحد وفيما طريقه الاجتهاد لانه اذا ثبت ان رجوعه اليه فيما الحق
فيه واحد سبيله سبيل رجوعه اليه فيما طريقه الاجتهاد ولم يود ذلك الى ان يكون متمسكا
متمسكا بما ليس له طريق يفصل به ما هو حق في الباطل ولا ادى ايضا كونه مخيرا في
الرجوع الى حاكمين مختلفي الاجتهاد الى ان يكون مخيرا في التمسك بالحق والباطل ولم يلزم

ان يبين للمحكوم عليه طريق الدلالة فيما الحق فيه واحد فكذلك اذا ما سأل العالم عن الحكم لم يبين
المستفتي بان ما الحق فيه قد اختص بطريق يتميز به عن غيره وهو الاجتهاد بعد ان بينا
الطريق يحصل للعامي وانما يحصل للمجتهد وانما يحصل للمجتهد **مسألة** اعلم ان اصحاب
الشافعي طالبوا الكلام في اثبات القولين في مسألة واحدة عن الشافعي وفي المراد بذلك واختلفوا
فيه على وجوه كثيرة وقسموه اقساما ومن يتعلق منهم بمجرد الفقه ولا يعرف اصول الفقه يعدونها
قلة فائدة بالاشتغال بكلامه في هذا الباب لانهم لا يوردون ما يوردونه عن تحصيل وذلك مثل
قولهم ان المراد بان القولين مذهب له في مسألة واحدة انه ذكرهما وبين طريق الاجتهاد فيهما
لينظر الناظر في الطريقين فيختار ما يصح عنده اذ لا شبهة في ان ما يورد على هذا الوجه لا يصح
ان يحكم بانه مذهب لمن يورده اذ لا يمتنع ان يكون احدهما هو الذي يعتقده دون الاخر بل لا يمتنع
ان لا يكون يعتقد الواحد منهما ان لم يكن هناك وجه يعلم به انه يعتقد احدهما فاما
اضافتهما جميعا اليه فلا يصح على كل وجه ومن ذلك قولهم ان المراد به انه ذكر في المسئلة جميع
ما يحتمله لان هذا يجري مجرى التقسيم للدلالة وانما يكون مذهبه ان يورد ذلك ما يحتمل بعد
افساد ما عداه من الاقسام والا فان القول بان الاقاويل المعدودة على هذا الوجه شيئا
مذهب له ظاهر الفساد وكذلك قولهم ان المراد به ان له قولين في المسئلة على جانبين او على ضرب
من الترتيب لان هذا يقتضي ان يكون له في المسئلة قول واحد وان القولين ثنا وا في تلك المسئلة
حكمين مختلفين لا يصح ان يقال ان له فيها قولين الا ترى ان من يذهب الى ان المتطهر بالماء لا يلزمه النية
والمتطهر بالتراب تلزمه النية واحدة عليه لا يقال ان له قولين في النية احدهما انها واجبة في الطهارة
والثاني انها غير واجبة فيها وكذلك الكلام فيما يتعلق بالترتيب وهكذا قولهم ان المراد به انه
قال باحد القولين في القديم وقال بالاخر في الجديد لان هذين القولين اذا كانا حكمين ضدين كالتحليل
والتحريم او حكما ونفيه ولم يكن مذهبه الا على سبيل التخيير فلا بد ان يكون مذهبه احدهما
لا سيما على ما يذهب اليه الكثير من اصحابه من ان مذهبه في مسائل الاجتهاد ان فيها واحدا الا ان
الثاني على هذه الطريقة يجري مجرى الناسخ للاول لا محالة وقد حكي عن الشيخ [illegible]
هو الذي يجب ان يكون قوله واما قول بعضهم ان المراد بذلك انه اورد احد القولين في المسئلة
على سبيل الحكاية فهو احسن جميع ما تقدم لان الحاكي للمذهب لا يجوز ان يضاف اليه ما حكاه
على انه مذهب له واما من يعرف الاصول منهم ويقصد الطريقة التي معها يصح اضافة مذهبين
وقولين في مسئلة واحدة الى الانسان او لا يصح فالاشتغال يجب ان يقع بكلامه وهو الذي يجب
تتبعه دون غيره وغاية ما يمكن ان يلوح في تحصيل المذهب في هذا الباب وتحرير ما يحصله ونحققه
وينصره قاضي القضاة شيخنا ايده الله لان من يريد تحرير هذا المذهب واراد الدلالة عليه فاحسن
احواله ان يتمم ما قاله فاما ان يزيد عليه فمحال ما يمكن ان يقع النظر والبحث فيما يحمله في هذا
الباب والذي اورده في ذلك انه قسم اضافة القولين الى الشافعي في مسئلة واحدة
على وجه يصح ان يكونا جميعا مذهبا له على اقسام

فالقسم الاول ان يكون قد قال بهما على وجه التخيير فان هذا لا لبس في صحة اضافتهما اليه
لانه يكون قد اعتقد كل واحد منهما كما اعتقد الآخر وثبت عنده احدهما مثل ما ثبت الآخر والثاني
ان يكون قد نظر في المسألة وعلم ان الحكم فيها موجب احد القولين منهما هو حكمها لتعارض
النصين او طريق الاجتهاد في ذلك عنده ولا يكون قد لاح له ما يرجح به احد الحكمين على الآخر فيكون
مجوزا في كل واحد منهما ان يكون هو حكم المسألة وقاطعا على ان احدهما لا بعينه هو حكمها دون
ما يوجبه سائر الاقاويل فيصح ان يكون معتقدا للقولين فيها على هذا الوجه ويجوز اضافتهما اليه
وان كان هذا القسم دون الاول في جواز الاضافة واقرب الى الاجمال والثالث ان يجوز في كل واحد
منهما ان يكون موجبه حكما في المسألة ولا يقطع على واحد منهما فيصح ايضا ان يقال ان هذين
القولين جميعا مذهب له في المسألة على الوجه الذي بيناه وان كان هذا القسم اضعف
من الثاني في باب الاضافة وابعد في التفصيل واقرب الى الاجمال وذكر في مثل ذلك مثالا
وهو ان رجلا لو علم من حال زيد وعمرو ان احدهما اخوه لا بعينه لصح ان يضاف اليه انه يثبت اخوتهما
على هذا الوجه وكذلك لو جوز في كل واحد منهما ان يكون اخاه ولم يجوز ذلك في سائر الناس
لصح ان يقال انه يثبت اخوتهما على هذا الوجه وهو انه قد خصهما بجواز كونهما اخوين له
واعتقاد هذا التجويز فيهما دون سائر الناس وان كان الوجه الاول اقوى في اضافة ذلك اليه
من الثاني واذا صح ان يعتقد الانسان حكمين في مسألة واحدة على هذه الوجوه التي بيناها لم يمتنع
ان يعتقد الشافعي في مسألة واحدة حكمين على هذا الوجه فيضاف اليه مذهبان في ذلك فيها
فان قال المخالف في صحة اضافة القولين اليه واعتقاده لهما لا يخلو ان يكون اثبات القولين في
مسألة واحدة على الوجهين الذين ذكرناهما لا الاول لاشتباهه في صحته من حيث الاعتقاد والقول من
وجوه اما ان يقول ان جعل ما جرى هذا المجرى مذهبا في المسألة لا فائدة فيه من حيث لا يمكن ان يحكم
بعمل عليه ويستفاد به وفيه لبس ايضا لان ذلك اذا وصف بانه مذهب في المسألة التبس بالمذهب
الذي يتناول الحكم المعتقد به على سبيل القطع او يقول ان اعتقاد القولين في مسألة واحدة على
الوجهين الذين ذكرناهما لا يصح فيتكلم في ذلك من جهة المعنى او يخالف فيما يتعلق بالعبارة فيقول
ان هذين القسمين لا يصح فيتكلم في ذلك من جهة المعنى او يخالف فيما يتعلق بالعبارة ان يعبر عنهما بانهما
قولان في المسألة ومذهبان وانما يعبر عن اعتقاد الحكم بانه مذهب وقول للانسان اذا كان
قد اعتقده اثباتا وقطعا لا اذا جوزه وجوز خلافه فان اراد ذلك من الوجه الاول لم يصح لان
ايراد المذاهب وذكر الاعتقادات على ما ذكرناه من الوجهين اذا تعلق به غرض صحيح للمجتهد
لم يمتنع ان يورد ذلك وهو ان يبين للناظر في كتابه طرق الحكم في المسألة وما هو حكمها على
سبيل التعيين وتمييزه عما سواه لان ذلك على سبيل الجواز وغيره منها لا يجوز ان يكون حكما فيها
فيكون قد وقف بذلك طريقة النظر والاجتهاد في المسألة عليه وان كان في ذلك من اللبس والاحتمال
ما ليس في المذهب الذي يتناول الحكم قطعا كما قد علمنا ان في المتشابه والمحتمل من كلام

الله تعالى ذكره من الاشتباه ما ليس في المحكم وان لم يكن ذلك مسقطا لما يتعلق به من الغرض [illegible] وما جرى هذا
المجرى عن الصحابة ونظائرهم فالواجب لا يحسن الحمل [illegible] احدهما [illegible] وان اراد ذلك من الوجه
الثاني فقد بينا صحته وان اعتقاد ذلك غير ممتنع وان اراده من الوجه الثالث وهو ما يتعلق
بالعبارة فانه لا يصح فانا قد بينا ان وصف المذهب بانه مذهب وقول للقائل به ليس من
الالفاظ اللغوية ولا من الالفاظ الشرعية وانما هو من الفاظ الاصطلاح وقد عرف من المعاني
[illegible] ان يعبر عنه بعبارة يقع الاصطلاح عليها ولا الاصطلاح يجوز ان يقع [illegible]
ما ذكره واعتمده في هذا الباب واعلم ان الذي يجب ان يعتمد ويحصل في الكلام في هذه المسألة جملة
ان وصف المذهب بانه مذهب عبارة في عرف المتكلمين والفقهاء عن اعتقاد الحكم وكذلك القول
ولهذا يقولون فيما يعتقده الانسان من الحكم بتحليل او تحريم او وجوب او ندب او مباح انه
مذهب له وقول له واستعمال هذه العبارة على الاطلاق يفيد ما ذكرناه عرفا وقد علمنا ان الانسان
لا يصح ان يعتقد في حكم واحد انه محلل لشيء واحد ومحرم عليه في حالة واحدة وانه واجب ومباح او مباح
ومحظور الا على سبيل التخيير وان اعتقاده على هذا الوجه ممتنع واذا كان هذا هكذا لم يصح ان يضاف
قولين ومذهبين الى الانسان على هذا الوجه لا يصح كان اعتقاده لهما لا يستحيل وقد علمنا ان ما يعتقده
الانسان على وجه مخصوص في معنى [illegible] مخصوصة دون الاطلاق لا يصح وصفه بانه مذهب له او قول له
على سبيل الاطلاق وما يعتقد في المسألة جواز الحكم دون [illegible] لا يصح وصفه بان ذلك الحكم مذهب له
او قول على سبيل الاطلاق وانما يصح ان يقال [illegible]
القائل لامرأته انت علي حرام يجوز ان يكون طلاقا ويجوز ان يكون يمينا ولا يجوز ان يكون شيئا
ما سواهما ولا يقطع على واحد منهما فانه لا يصح ان يوصف بان له قولين في مسألة الحرام احدهما ان هذا
القول طلاق والثاني انه يمين وانما يصح ان يقال ان له قولين فيما يجوز ان يكون حكما له وكذلك من ذهب
الى انه يجوز ان يكون افضل الحج الافراد ويجوز ان يكون القران وان الافضل لا يتعدى هذين النوعين
لا يوصف بان له قولين في افضل الحج احدهما الافراد والثاني القران وانما يقال ان له قولين فيما يجوز
ان يكون افضل الحج وكذلك القول فيمن يذهب الى ان المبتوتة يجوز ان يكون لها النفقة دون السكنى
او السكنى دون النفقة ونظائر ذلك كثيرة واذا ثبتت هذه الجملة لم يصح اضافة القولين والمذهبين
الى الشافعي على سبيل الاطلاق وهما متنافيان فان قصد به الوجه الاول لم يصح لما بيناه من استحالة
اعتقاد ذلك وان قصد به التخيير فهو صحيح لا اشكال فيه الا ان اصحابه متفقون على انه منه وكل
مختلفون في انه ليس من مذهبه القول بالتخيير في مسائل الاجتهاد التي ذكر فيها الاقوال المختلفة
حتى لا يعرف عن احد من فقهائهم تجويز هذا المذهب عليه وليس هذا القول كالقول بان كل مجتهد
مصيب لان كثيرا من اعيان فقهائهم والمحصلين منهم اضافوا اليه هذا المذهب فاما القول
بالتخيير فلا يحكيه احد منهم وانما هو شيء يحكيه عنه من [illegible] من شيوخنا المتكلمين
ويتعلق في عرضه من لفظه يحتمل ذلك لا انه يحكيه عنه وما جرى هذا المجرى لا يجوز اضافته

الله لا سيما والكلام في مسئلة القولين مع اصحابه وكلهم منكر لذلك فقد بطل ان يكون اضافة
القولين اليه محمولة على هذا الوجه على طريقة اصحابه قاطبة وان اراد به انه اعتقد فيها كلا القولين
يجوز ان يكون موجبها حكماء المسئلة من غير قطع على احدهما او ان يقطع على واحد منهما على سبيل
التعيين فاطلاق ذلك واستعمال هذه العبارة فيه لا يصح لما بيناه ان وصف الحاكم بانه مذهب
للانسان ونقول له على سبيل الاطلاق وجوبا كان او تحليلا او تحريما يقتضي الاثبات دون الجواز
فمن استعمل هذه العبارة بمعنى التجويز كان مخطئا واذا كان هذا هكذا علمنا ان وصف القولين
المقيدين بحكم ونقيضه او بحكمين متنافيين بانهما مذهبان للشافعي في مسئلة واحدة لا يصح من
حيث لا يخلو ذلك من خطا من جهة المعنى او العبارة فان قال قائل يحتمل اختلافنا في
المراد باضافة القولين اليه لا يختلف في انه لا يجوز ان يكون المراد بذلك اعتقاد حكم ونقيضه او
اعتقاد حكمين متنافيين في مسئلة واحدة وانما هو عبارة عن اعتقاده على الوجه الذي يمكن
ويصح واذا كان ذلك كذلك فما ذهب اليه لا يمكن القدح فيه من جهة المعنى واذا [illegible] المراد
في العبارة معنى يصح اعتقاده وانا قد اخترنا ان نعبر عن ذلك بهذه العبارة لم يكن علينا اعتراض
فيما عبارة والعبارات قيل له ليس الامر كما ظننته لانكم اذا اشرتم بما تذهبون اليه من القولين
الى معنى يصح اعتقاده ثم عبرتم عنه بعبارة لا تصلح له [illegible] حسن تخطئتكم في استعمالها
والعدول بها عن موضوعها ومن عبر عن معنى صحيح بعبارة لا تصلح له وهي
موضوعة لغيره لم يخرج من حيث قصد بها معنى صحيحا عن كونه مخطئا في
العبارة فان قال لم قلتم ان هذه العبارة فاسدة ومستعملة في غير موضوعها قيل
له لما بيناه فيما تقدم ان وصف الانسان بان مذهبه تحليل شيء او تحريمه او وجوبه يقتضي الاثبات
دون التجويز فمن استعمل هذه العبارة بمعنى التجويز فقد استعملها على وجه لا يصح واحتاج استعمالها
الى احد الاقسام التي يقصد بها العبارة ان يعبر عن التجويز الذي هو من قبيل الشك بعبارة موضوعة
للاثبات الذي هو من قبيل القطع وصحة المعنى المقصود بالعبارة لا يخرجها عن ان يكون فاسدة
وان يكون مستعملها مخطئا في استعمالها اذا عدل بها عن موضوعها ولهذا نقول ان من يصف
الله تعالى بانه جسم ويريد به انه قائم بذاته انه مخطئ من جهة العبارة وان كان المعنى صحيحا من حيث
كانت هذه العبارة موضوعة لما يكون طويلا عريضا عميقا ومعتقده لذلك [illegible] علمنا ايضا ان
قائلا لو قال التوجه الى بيت المقدس دين الله وهو يريد انه كان دينا في وقت من الاوقات
كان مخطئا في استعمال هذه العبارة وان كان المعنى الذي يقصده بها صحيحا من حيث كان اطلاقها
يفيد ما هو دين في الوقت لا ما نسخ واذا كان هذا هكذا صح ما قلناه من ان من يثبت القولين وان
ذهب في ذلك الى معنى صحيح فانه لا يخرج عن كونه مخطئا من جهة العبارة فان قال انما كان من يصف
الله تعالى بانه جسم ومن يصف التوجه الى بيت المقدس بانه دين الله تعالى مخطئا من جهة العبارة
لان العبارة لغوية وهي في اللغة موضوعة لما كان طويلا عريضا عميقا لا لما كان قائما بذاته
والاخرى شرعية وهي في الشريعة موضوعة لما كان واجبا على المكلف فاذا استعملهما

المستعمل في غير هذين الوجهين كان مخطئا من حيث عدل بهما عن موضوعهما وليس كذلك ما نقوله في
مسئلة القولين لان وصف المذهب بانه مذهب وقول للانسان ليس بلغوي ولا شرعي وانما هو
مستعمل على سبيل المواضعة والاصطلاح بعد تقرر اللغة واذا اصطلحنا على استعمال هذه
العبارة في معنى صحيح لم يمنع من ذلك مانع قيل له هذه العبارة وان لم تكن لغوية ولا شرعية اذا
استعملت بمعنى الاعتقاد فانها عرفية لان طبقات العلماء والفقهاء والمتكلمين على اختلاف مذاهبهم قد
تعارفوا في جعل هذه العبارة اسما للاعتقاد المخصوص وهو ما يتناول الاثبات والحكم على ما
يسماه واذا كانت هذه العبارة اسما لما ذكرناه من طريق العرف فمن عدل بها عن هذا الموضوع
يكون مخطئا كما ان من عدل بالاسم اللغوي او الشرعي عن موضوعه يكون مخطئا بل ربما هذا
ان العرف اقوى من اللغة لان الاسم اذا كان في موضوع اللغة يفيد امرا وفي موضوع العرف يفيد
امرا اخر وجب حمله على مقتضاه عرفا لا لغة من حيث كان العرف طارئا على اللغة وهذا بين
سقوط هذا السؤال فان قال لم لا يجوز ان يكون المراد باثبات القولين انه قد ذكر كل واحد
منهما وبين طريق الاجتهاد فيهما ولم يذكر ما يدل على ما يختاره منهما فيصفهما بانهما قولان له من
حيث ذكرهما على هذا الوجه قيل له هذا لا يصح من وجهين احدهما ان ذلك يؤول عند
المحققين الى التجويز وقد بينا ما فيه والثاني ان صورة القولين اذا كانت هذه لم يحصل له
قول واحد في المسئلة فكيف يقال انه يقتضي [illegible] قولين لانه يكون هناك دلالة على
انه يقول باحدهما لا محالة فيقتضي ذلك [illegible] قولا واحدا لا على سبيل التعيين فان قال اذا جاز
وصف الحاكم بان له حكمين في الحادثة اذا كان قد حكم باحدهما في وقت وحكم بالاخر في
وقت اخر فلم لا يجوز ان يقال للمجتهد قولين في المسئلة اذا كان قد قال باحدهما في وقت
وقال بالاخر في وقت اخر قيل له لا يصح ان يوصف الحاكم بان له حكمين في الحادثة على الوجه
الذي ذكرته وانما يقال انه حكم بحكمين مختلفين في حادثة واحدة في وقتين وكذلك نقول انه
يجوز ان يوصف المجتهد بانه قال في حادثة واحدة بقولين مختلفين في مسئلة واحدة في
وقتين فاذا لا فرق بين الحاكم وبين المجتهد في ذلك في هذه الجملة وقد بينا ما يعترض الاقسام
الثلثة التي حكيناها وكذلك الكلام على المثال المذكور في هذا الباب لان من يعتقد في زيد
وعمرو انهما يجوز ان يكونا اخوين له او يعتقد في احدهما ذلك من غير تعيين لا يصح وصفه بانه يثبتهما اخوين
له او يعتقد ذلك على الاطلاق فاما الوجه الاول الذي حكيناه عنه وهو ان من يثبت القولين
انكر ذلك من حيث يدعي ان ذكرهما في المسئلة على سبيل التجويز دون القطع لا فائدة فيه فانه
لا يصح لان للمجتهد ان يبين طريقة المسئلة وما يحتمله من الاحكام ويفصل بين ذلك ويبين ما لاجله
ليكون [illegible] طريق اشتباه حكمها على الناظر ويبين صحيح [illegible] ومن يثبت اضافة القولين الى المجتهد
في مسئلة واحدة فانه لا يسلك هذه الطريقة وان سلكها كان مخطئا ولا اشتغال بهذا الوجه
وبيان صحته لا فائدة فيه لانه لا يتعلق بموضع الخلاف ولا يعتمد عليه محصل ممن يثبت القولين
فاما المنع من سلوك هذه الطريقة بان فيه ضربا من اللبس من حيث يؤدي الى [illegible] الاثبات
من الحكم عن الحاكم [illegible] معلق لم [illegible]

ان ينفصل عنه مما ذكره من الاستشهاد في ذلك بان الله تعالى جعل بعض القران متشابها وبعضه
محكما وبعضه مبينا وبعضه محتملا لانه من دلت الدلالة على حكمته وعلمه بالمصالح اذا وجد في
كلامه ما يجري هذا المجرى لم يحصل فيه اللبس وايهام الخطا من حيث يعلم ان الله تعالى لا يريد
الا الصحيح وليس هكذا كلام من يجوز عليه الخطا والسهو والنسيان والغلط فحمل ما يجري
هذا المجرى من كلام من ليس بمعصوم من الناس على كلام الله تعالى لا يصح فهو استشهاد في نهاية
البعد واما ما ذكره من الاستشهاد في ذلك بما روي عن الصحابة في الاختين المملوكتين فهو دلالة
لنا لانهم لما قالوا فيهما احلتهما اية وحرمتهما اخرى لم يقولوا ان لنا قولين فيهما احدهما تحليل
والاخر تحريم ولم يريدوا بما قالوه ان فيهما حكمين وانما ارادوا ان ذلك ملتبس لما تساوى ظاهرهما
احتيج الى دلالة اخرى يرجع اليها في المراد بهما فاما الحكمان فالثابت منهما احدهما عندهم
والاشهر منهما عنهم هو الحظر كما روي ذلك عن امير المومنين علي عليه السلم وغيره فقد بينت انهم نسبوا
التساوي الى الظاهرين لا الى الحكمين وهذا يبين صحة ما ذهبنا اليه من ابطال القولين واما قوله ان
المنكر لذلك ان خالف في المعنى فقد بينا صحته وان خالف في العبارة فهذه العبارة اذا لم تكن لغوية
ولا شرعية لم يمتنع ان يعبر بها عما يصح من المعاني اذ لا تحجر في العبارات فانه غير مسلم لما بيناه فيما
تقدم وهو ان هذه العبارة وان لم تكن لغوية ولا شرعية فهي عرفية والعرف اقوى من اللغة فلا
يجوز استعمالها في غير موضعها في العرف والعدول بها عن ذلك وقوله انه ليس في العبارات تحجر
فانه لا يصح على الاطلاق لان ما يجري هذا المجرى من العبارات فيه تحجر في استعمالها في غير موضعها اعني
تحجر الواجب عند الاطلاق حملها على موضوعها ولهذا حمل الفقهاء العبارات المستعملة في الايمان
على موضوعها في العرف ولو ان قائلا قال لم يجب حملها على العرف وليس في العبارات تحجر لكان
عادلا عن الطريقة المستقيمة ولا يمكن ان يقال ان العرف الذي يعتبرونه في هذا الباب ان اردتم به
عرفكم فانه لا يكون حجة علينا اذ لا يمتنع ان يكون لنا عرف كما ان لكم عرفا لانا نريد بذلك عرف كافة
العلماء في هذا الباب فيما يتعلق بالعقليات والشرعيات قبل حدوث مسألة القولين وهذه [illegible]
قد بينا ما يجب تصوره في هذه المسألة **فصل** فيما يتصل بالمسألة التي تقدم الكلام
في التخريج على المذهب وبيان ما يصح من ذلك وما لا يصح والاصل في هذا الباب انا قد بينا
فيما تقدم ان وصف المذهب بانه مذهب للانسان عبارة في طريق العرف عن كونه معتقدا
له وذلك انما يثبت من طريق القطع او من جهة الحكم فالاول ان يعلم كونه معتقدا لذلك ضرورة
او بطريق من طرق العلم والثاني ان يعلم من جهة الاظهار لذلك ان ينص عليه او يذكره في
تصنيفه لان العلماء اجروا ما يوجد في التصنيف مجرى ما يظهر بالقول في باب الاضافة الى
صاحب المذهب واذا ثبت هذا فالحكم الذي يضاف الى المجتهد انه مذهب له اذا لم يكن
طريقه العلم والقطع فلا بد من كونه منصوصا عليه من جهته او جاريا مجرى المنصوص على
سبيل التفصيل او سبيل الجملة وما يكون منصوصا عليه على سبيل
التفصيل هو الذي لا شبهة في وصفه بانه صريح

المذهب وما يكون منصوصا عليه على سبيل الجملة فهو الذي يجب الحاقه بحكم المنصوص
فهو الذي يصح اضافته اليه قياسا على المنصوص عليه نصا صريحا وذلك على اقسام اما ان ينص على الحكم
بلفظ يشتمله ويشمل غيره كالعموم من جهة المعنى او ما يجري مجراه نحو ان يعلق الحكم بمعنى او يعلقه بحال
دون حال في الشرط او يعلقه بعلة توجد في غيره والعلة موجودة ومن حاله انه لا يرى تخصيص العلة او ما
يجري مجرى ذلك نحو ان يعلقه بشرط على وجه يقتضي نفي الحكم عما لا يوجد فيه او ينص في الحادثة على
حكم ويكون الحال الظاهر فيها انه لا فصل بينها وبين حكم اخر في الشريعة لوجوب ان لا يجوز ان يقع فيه الاشتباه
ففي هذه الاقسام الثلاثة يجوز ان يخرج ما لم يذكره على المذهب الذي ذكره فيضاف اليه ويجعل مذهبا
له وما عدا هذه الاقسام مما لا يعلم كون المجتهد معتقدا له ولم يحصل من جهته نص عليه ولا ما
يجري مجرى النص عليه تفصيلا او جملة فانه لا يصح اضافته اليه على سبيل التخريج مثل ان ينص على
حكم في المسألة ويذكر في ذلك طريقه من الاجتهاد يمكن الحاق حكم الحادثة بحكم اخرى بتلك الطريقة
ويمكن ان يفصل بينهما من وجه اخر فلا يجوز فيما يجري هذا المجرى التخريج لانه على الاول اضافة ما لم
قاله وكذلك اذا كان طريق المجتهد في حكم المسألة يغلب على الظن لو استقصي في الحادثة لاقتضى
فيها حكما مخصوصا فانه لا يجوز اضافته اليه وجعله مذهبا له على سبيل التخريج فان قال قائل ما
الذي يدل على صحة ما قلتموه في هذا الباب قيل له ما بيناه من ان اضافة المذهب الى الانسان يفيد كونه
معتقدا له وان لم يكن ذلك مما يعلم عنه ضرورة او بطريق من طرق العلم فلا بد ان يحصل من جهته ما يجري مجرى
اسباب ذلك من طريق الحكم دون القطع وذلك لا يخرج عن الاقسام التي ذكرناها فاما ما ادى الحكم بها
ذكره ما لم يذكره لا في معنى ما ذكره بان يكون قد دل عليه بجمعهما ولفظا يشملهما او كان
الشرع مما تعارف التفرقة بينهما على وجه لا يلتبس فلا ريب فيه في حكم لاجل ذلك بانه لم يقل باحدهما الا
وهو قائل بالاخر من حيث يقتضي ذلك حالة في العلم والنظر او يمكن الفصل بينهما فلا وجه يقتضي
اضافته اليه وجعله مذهبا له وهذا لا اشكال فيه فان قال قائل فاذا جاز ان يوصف ما يثبت
بالقياس والاجتهاد بانه قول الله تعالى ودين لله تعالى او لرسوله صلى الله عليه وان لم يكن ورد عن الله تعالى
نص فيه على التفصيل او على الجملة ولا عن الرسول صلى الله عليه واله فلم لا يجوز ان يضاف الحكم الى
المجتهد بعينه وان لم ينص عليه على جملة او تفصيل قيل له وصف ما يثبت بطريق القياس والا
جتهاد بانه قول الله تعالى او رسوله فانه لا يصح واما وصفه بانه دين لله فهو جائز والوجه فيه
ان ذلك مما ثبت بما نصبه الله تعالى او رسوله عليه واله علينا وامرنا به والحاجة المرجح وصفه
بذلك لان الدين هو عبارة عما امر به المكلف وليس هكذا حكم المجتهد لان اضافة المذهب
والقول اليه على هذا الوجه لا يصح ولا وجه لاضافة ذلك اليه سوى ما بيناه **مسألة**
اختلف اهل العلم في جواز الاجتهاد في عصر النبي صلى الله عليه واله وسلم فمنهم من منع من ذلك
ولم يفصل بين كون المجتهد بحضرته وبين كونه غائبا عنه ومنهم من اجاز ذلك ولم يفصل بين
الحالين ومنهم من فصل بينهما فذهب الى ان الغائب عنه كان له ان يجتهد ولم يكن الحاضر

كان بحضرته والاول ذهب اليه شرذمة من الفقهاء ونفر من المتكلمين وذهب الى الثاني بعض الفقهاء
والمتكلمين وقد حكى ذلك الشيخ ابو عبد الله عن محمد وذكر عنه ان النبي صلى الله عليه امر بالاجتهاد بحضرته عمرو بن العاص
في بعض الحوادث والقول الثالث هو الذي يذهب اليه من يقول بالاجتهاد من جمهور المتكلمين والفقهاء وهو
قول شيخنا ابي علي وابي هاشم وان كان قد مر لابي علي في كتاب الاجتهاد ما يقتضي التوقف في ذلك واحتج
من ذهب الى القول الاول بوجوه منها ان الاجتهاد طريقه غالب الظن فلا يجوز ان يكون الظن حكم مع
التمكن من العلم وفي عصر النبي صلى الله عليه كان الناس متمكنين من العلم بحكم الحادثة من طريق النص وهذا المنع
من ان يكون للاجتهاد حكم في تلك الحال ومنها انه لو جاز ذلك لادى الى الاستغناء عن النبي صلى الله عليه
في تلك الاحكام التي يتوصل اليها بالاجتهاد ومنها انه لو كان ورد التعبد به ووقع استعماله لوجب
ان ينقل ذلك نقلا شائعا يقع العلم به كما ان الصحابة لما تعبدوا بذلك ووقع منهم العلم به نقل ذلك نقلا
يوجب العلم ومن ذهب الى القول الثاني فانه احتج باخبار رويت في ذلك فروي ان النبي صلى الله عليه واله
امر عقبة بن عامر وعمرو بن العاص بان يجتهدا في بعض الحوادث بحضرته وقال لهما ان اصبتما فلكما
عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة وروي ايضا انه امر غيرهما بمثل ذلك ومن يذهب الى
القول الثالث فانه يعتمد فيه ان اثبات ذلك لا يصح الا بدليل يوجب العلم وقد ورد فيمن غاب عن
النبي صلى الله عليه واله ما يدل على انه كان متعبدا بالاجتهاد وهو خبر معاذ وهذا الخبر قد تلقاه العلماء
بالقبول وليس هكذا في وقوع الاجتهاد بحضرته وورود التعبد به اذ لم يثبت فيه دليل يفضي الى العلم
فوجب الفصل بين الحالين وربما اعتمد في ذلك بعض ما حكيناه عن الفرقة الاولى وهو انه لو كان جرى
بحضرته لنقل ذلك نقلا شائعا والذي يجب ان يحصل في هذا الباب ان ورود التعبد بالاجتهاد في عصر
النبي صلى الله عليه واله لمن كان بحضرته او كان غائبا عنه جائز من جهة العقل اذ لا يمتنع تعلق المصلحة بذلك في
عصره وبحضرته كما تعلقت المصلحة به بعده فلا مانع يمنع من جوازه عقلا وما يدعونه من المانع عن ذلك وهو
انه يؤدي الى الاستغناء عنه او لا يصح ذلك للتمكن من العلم فقد دل الدليل على فساده ونحن نبين ذلك
فاذن قد بان انه لا وجه للمنع من جوازه فاما ورود التعبد به ووقوعه فذلك موقوف على الدليل
وكذلك الفصل بين من كان بحضرته صلى الله عليه وبين من كان غائبا عنه فهو موقوف ايضا على
الدليل فما دل عليه الدليل من ذلك وجب ان يقطع به وما لم يدل عليه دليل فهو على اصل
الجواز وقد بينا فيما تقدم الكلام في صحة خبر معاذ وتلقي العلماء اياه بالقبول فاذا ثبت ذلك وجب
ان يقطع على جواز الاجتهاد لمن كان غائبا عنه فاما جواز ذلك لمن كان بحضرته فلم يدل عليه دليل مقطوع
به فان دل دليل على نفيه وجب المنع منه قطعا وان لم يمنع منه دليل وجب التوقف فيه ولا يبعد
ان يستدل على نفيه بانه لو كان ورد التعبد به بحضرته صلى الله عليه واله لوجب نقل ذلك على وجه
يقع العلم به لانه كان يجري مجرى سائر الاصول الظاهرة التي يدعو الدواعي الى نقلها فاذا لم يحصل النقل
في ذلك على حد يوجب العلم وجب نفيه وقد اوما بعض شيوخنا الى ان الواجب هو التوقف
في هذه المسألة واعترض ذلك من يستدل على نفيه بانه لو كان واقعا لكان النقل به شائعا

فان قيل لا يمتنع ان لا يشيع النقل به اذا لم يكثر وقوعه ولم يكن على وجه يظهر لاكثر الناس استعماله
واشياء وهذا الباب مما يتعلق حكمه بمن بعده فيقتضي ذلك ان ينقله السلف الى الخلف قيل
ولا يمكن ان يقال ان ذلك كان يتعلق بمن بعدهم من حيث يستدل به على جواز الاجتهاد لمن بعد النبي
صلى الله عليه لانه اذا كان الاجتهاد جائزا لمن بحضرته فهو لمن بعده اجوز اذ يمكن ان يعترض هذا بانه
يصح ان يعلم ورود التعبد بالاجتهاد في عصر النبي صلى الله عليه وبحضرته وان لم يعلم تفصيل ذلك
وهل كان ذلك عاما او خاصا ولا يصح الاستدلال بجوازه لمن كان في ذلك الوقت على جوازه لمن
بعده والوجه الذي ذكرناه لا يعترضه شيء من هذا الكلام لان النقل كان يجب بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم
لو كان متعبدا بالاجتهاد لوجب ان ينقل نفس الاجتهاد فمتى لم ينقل الاجتهاد لم يكن استعماله لا يمتنع
ان يفعلوا كما قلنا انه كان يجب ان ينقل التعبد به لان التعبد بالاجتهاد اصل كبير من اصول
الشرع فلا بد من ان يدعو الدواعي الى نقله ولو ان في ذلك كون حكمه غير متعلق بمن بعد النبي صلى
الله عليه وانه لا يجري هذا المجرى ابدا وان ينقل وان لم يتعلق حكمه بالمستقبل كما ان كثيرا من
الحوادث قد نقل وان لم يتعلق بمن يوجد من بعد بين صحة هذا ان في الاحكام ما نسخ وان لم
ينسخ بل يتعلق حكمه بالمستقبل وقد نقل ورود التعبد به ونسخه وقد ثبت انه لا يمكن ان يعترض
ما قلناه بان حكمه اذا كان يتعلق بمن يحدث في المستقبل لا يمتنع ان لا ينقل وقد عللنا ان يقال
ان التعبد به منسوخ فقد ثبت انه لا يمكن ان يعترض ما قلناه بان حكمه اذا كان لا يتعلق بمن يحدث
في المستقبل لا يمتنع ان لا ينقل ويمكن ان التعبد بالاجتهاد لمن كان بحضرة النبي صلى الله عليه لا يمتنع ان يكون قد ورد
على سبيل التخصيص لا على الاطلاق والعموم وهو ان يأمر صلى الله عليه بذلك واحدا بعد واحد في حوادث مخصوصة
فيكون لمن امره بذلك ان يجتهد في تلك الحادثة بعينها عند امره دون ما سواها على ما ورد في الاخبار
به ولا يعترض هذا الوجه ما اعترضنا به قول من يقول بورود التعبد على سبيل العموم والاطلاق لان ذلك
اذا لم يكن التعبد به عاما شائعا وانما يحصل في الوقت بعد الوقت ويتعلق باعيان مخصوصة
لا يمتنع ان لا يصح نقله على وجه يوجب العلم والجواب عن الوجه الاول الذي تعلقت به الفرقة
الاولى ان المصلحة اذا تعلقت بان يعمل المكلفون في هذه الاحكام بما يؤدي اليه اجتهادهم ويسلكوا
في ذلك طريقة غالب الظن لم يجز ان يبين النبي صلى الله عليه وسلم لهم احكامها من طريق النص واذا كان
الحال هكذا فليس هناك تمكن من العلم وهذا الفصل يكونوا قد استعملوا الاجتهاد مع تعذر العلم
لا عند التمكن منه والجواب عن الثاني ان التعبد بالاجتهاد لا يؤدي الى الاستغناء عن النبي صلى
الله عليه واله وحكم الحادثة اذا كان هو الامر به والمبلغ عنه يعلق ورود التعبد باستعماله وكان
الاصول التي يصح الاجتهاد بالنظر فيها ماخوذة عنه الا ترى انه لا فصل بين ان يحتاج الانسان المجتهد في امر
من الامور وبين ان يحتاج اليه فيما ينبغي ذلك الامر الا انه لا يكون محتاجا اليه ولو لزم هذا للزم ان يكون
الصحابة قد استغنت في احكام الحوادث التي اجتهدت فيها عن النبي صلى الله عليه واله وهذا ظاهر
الفساد والجواب عن الثالث ان ذلك قد نقل فيمن غاب عن النبي صلى الله عليه نقلا
يوجب العلم لان خبر معاذ قد دل عليه وقد بينا الكلام في صحة هذا الخبر وتلقي العلماء اياه بالقبول
فاما الاجتهاد ممن كان بحضرته فقد بينا انه غير مقطوع

عليه وذكرنا ما يحتمل هذه المسئلة من الكلام فان قيل انما اردنا بما قلناه انه لو كان صحيحا
لوجب ان ينقل على وجه يقع به العلم الضروري وخبر معاذ ان صح فانما يقع العلم به من طريق الاستدلال
والجواب عن ذلك ان ورود التعبد بالاجتهاد في عصر النبي صلى الله عليه اذا كان يختص من غاب
عنه وهم الامراء ومن يجري مجراهم من الحكام وهذا الحكم يختص بهم دون غيرهم لم يجر ذلك مجرى الاحكام
الشايعة التي يعم الكل وينقل على وجه يقع به العلم الضروري لان هذا انما يجب في امور العامة
دون الخاصة ولا يجري هذا مجرى ما قلناه في ورود التعبد بذلك لمن بحضرته على سبيل العموم والاطلاق
لان ذلك يوجب سماع النقل من الوجه الذي بيناه فان قيل اذا كان الدليل على جواز
الاجتهاد لمن كان غايبا عنه صلى الله عليه خبر معاذ فما يكون ممن يقول ان ذلك انما يدل على كونه
متعبدا به خاصا دون غيره والجواب انه لا خلاف في ان حكم غيره كان حكمه في هذا
الباب فلذلك حكمنا بجواز الاجتهاد لكل من غاب عنه والجواب عما احتج به الطايفة
الثانية هو ان تلك الاخبار اخبار احاد لا يقع العلم بها فالاعتماد لا يصح والجملة التي اوردناها
في هذه المسئلة بينة مسـألة اختلف اهل العلم في ان النبي صلى الله عليه واله
هل كان متعبدا بالاجتهاد في الاحكام الشرعية ام لا فذهب بعضهم الى انه كان متعبدا بذلك
وان الاحكام في الشريعة ما قد حكم به من طريق الاجتهاد وهو الظاهر من مذهب الشافعي وقد
ذكره في كتاب رسالته وحكاه عنه من تكلم في اصول الفقه من اصحابه وذهب اكثر شيوخنا
الى انه صلى الله عليه لم يكن متعبدا بذلك وان كان يجوز من جهة العقل ان يتعبد به وهو الذي نصره
شيخنا ابو عبد الله وقد نص عليه ابو علي وابو هاشم وفي شيوخنا من توقف في ذلك وقد ادعى
ابو علي الاجماع على ان احكام النبي صلى الله عليه كان جميعها ماخوذا عن الوحي اما مفصلا واما
مجملا واذا كان قد ادعى اجماعا سبقهما في هذا الباب لم يؤثر فيه خلاف من تاخر وقد مر ابي
علي ان الله تعالى لا يجوز ان يتعبد الانبيا بالاجتهاد في الاحكام الشرعية وان كان الظاهر من
مذهبه ومذهب ابي هاشم ما حكاه شيخنا ابو عبد الله عنهما من جواز ذلك عقلا واحتج
القائلون بالمذهب الاول بوجوه منها ان الله تعالى قد امر بالقياس والاجتهاد بقوله فاعتبروا
يا اولي الابصار وهذا الخطاب عام للنبي صلى الله عليه ولغيره فيجب ان يدخل في هذه الاية
كونه متعبدا بالقياس والاجتهاد ومنها انه قد ثبت ان حكمه صلى الله عليه وسلم وحكمنا واحد
في الشرع الا فيما خصه الدليل واستثناه واستعمال القياس والاجتهاد في الاحكام من جملة
الشريعة فيجب ان يحكم بكونه متعبدا بذلك الا دليل يمنع منه ويقتضي كونه مخصوصا باسقاط
هذا التعبد عنه ومنها انه صلى الله عليه لو لم يتعبد بالنظر الذي هو الاجتهاد والقياس
لكان لا يحصل له الثواب المستحق على ذلك وهذا يؤدي الى ان يكون ثوابه على استعمال النظر اقل
من استعمال ساير المكلفين الذين يتعبدون بالاجتهاد فيما يتعلق بالنظر والاستدلال وهذا
ظاهر الفساد ومنها انه صلى الله عليه وسلم قد ظهر عنه سلوك طريقة القياس و
الاجتهاد في الاحكام الشرعية مثل قوله للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين

اكنت تقضينه فلما قالت نعم قال فدين الله احق ومثل قوله لعمر وقد سأله عن القبلة للصائم
ارايت لو اخذت في فيك ماء ثم مججته اكان يضرك ونحو هذا مما روي عنه في هذا الباب واعلم ان الذي يقتضي جواز تعبد
النبي صلى الله عليه واله بالقياس والاجتهاد في الاحكام الشرعية من طريق العقل ظاهر لانه لا يمتنع
ان يكون حكمه حكمنا في تعلق مصلحته بالتوصل الى كثير من الاحكام من طريق القياس والاجتهاد
فيتعبد بذلك كما تعبدنا ولا وجه يمنع من ذلك فيه كالمفسدة وما يجري مجراها فيجب ان يحكم
بجوازه من جهة العقل فان قال قايل انما يمكن ان يكون في تعبده بذلك مفسدة لانه اذا
جوز عليه في بعض ما يحكم به ان لا يكون قد اخذه عن الوحي وانما حكم به من رايه كان ذلك مما يوجب
ان يجوز عليه في جميع ما يحكم به انه لم يعلمه من طريق النص ولم ياخذه عن الوحي وانما اورده من
قبل نفسه فيدعو ذلك الى الارتياب بجميع الاحكام ويقتضي التنفير عن القبول منه قيل
له لا يجب ما ذكرته اذا دل العلم المعجز على صدقه واخبر بانه قد تعبد بان يستعمل القياس
والاجتهاد في بعض الاحكام وان يقيسه على اصول قد نزل الوحي بها كما انه صلى الله عليه
اذا اخبر بانه قد تعبد بان يحكم بشهادة الشهود وان لم يحصل له العلم بما ظهر مما حكم به
لم يؤد ذلك الى الارتياب بما يؤديه عن الله تعالى ويامر به من العبادات على سبيل القطع
ومن جهة الوحي فان قال فما يكون من ان لا يجوز ذلك من وجه اخر وهو انه صلى الله عليه لو
تعبد في بعض الاحكام من طريق القياس لوجب ان يخير المستفتي في قبوله والتثبت في وجوب عليه
اتباع القول فيه كما يلزم ذلك في ساير المجتهدين فيما يفتون به وموضوع النبوة يمنع من هذا
لانه يوجب التسليم والانقياد والتزام الامر قيل له لو ورد التعبد بقبول بعض الاحكام
منه على هذا الشرط لجاز ذلك من جهة العقل وما يمنع منه مانع وكان يجري ذلك مجرى التخيير
فيما ورد به النص من الكفارات الثلث وما يجري مجراها على ان قولك ان موضوع النبوة يوجب
التسليم انما يصح فيما جوزناه لان النبي صلى الله عليه واله متى اخبر بان الحكم الذي حكم به من طريق الاجتهاد لا يلزم
قبوله الا بشرط الاختيار والنظر [illegible] على هذا الوجه كان التزامه على هذه الشريطة داخلا في تفصيل
موضوع النبوة من الانقياد على ان وجوب الانقياد له صلى الله عليه وفي ما اداه من الاحكام الشرعية يعلم
من طريق السمع وكلامنا فيما يجوزه العقل فان قال لو تعبد صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد في بعض الاحكام
لجاز عليه الخطا فيما يحكم به كما يجوز على ساير المجتهدين قيل له ان لاصحابنا عن هذا جوابان احدهما انه لو تعبد بذلك
لجاز عليه الخطا في بعض ما يجتهد فيه كما يجوز على الواحد منا وان كان لا بد من ان يكون صغيرا ولا يمنع
ذلك من ان يلزمنا قبول ما يحكم به كما ان العامي يلزمه القبول من المجتهد وان جاز عليه الخطا [illegible]
فيه يسقط السؤال وان اجبنا عنه بانه لا يجوز عليه الخطا فيما يجتهد فيه وان كان يجوز مثله علينا
كما لا يجوز عليه السهو والغلط فيما يبلغه ويؤديه عن الله تعالى يسقط السؤال ايضا فان قال لو
وجب القطع على كونه مصيبا فيما يجتهد فيه لوجب القطع على علة الحكم وهذا يخرجه عن كونه
مجتهدا قيل له لا يجب ذلك لان احدنا قد يعلم من نفسه كونه مصيبا في سلوك طريقة
الاجتهاد واستيفا شروطه ولا يجب ان يكون قاطعا على العلة فاما الكلام في انه صلى الله عليه

عليه وذكرنا ما يحتمل هذه المسألة من الكلام فإن قيل إنما أردنا بما قلناه أنه لو كان صحيحًا
لوجب أن ينقل على وجه يقع به العلم الضروري وخبر معاذ إن صح فإنما يقع العلم به من طريق الاستدلال
فالجواب عن ذلك أن ورود التعبد بالاجتهاد في عصر النبي صلى الله عليه إذا كان يختص من غاب
عنه وهم الأمراء ومن يجري مجراهم من الحكام وهذا الحكم يختص بهم دون غيرهم لم يجر ذلك مجرى الأحكام
الشائعة التي تعم الكل وينقل على وجه يقع به العلم الضروري لأن هذا إنما يجب في أمور العامة
دون الخاصة ولا يجري هذا مجرى ما قلناه في ورود التعبد بذلك في حضرته على سبيل العموم والإطلاق
لأن ذلك يوجب شياع النقل من الوجه الذي بيناه فإن قيل إذا كان الدليل على جواز
الاجتهاد لمن كان غائبًا عنه صلى الله عليه خبر معاذ فما تنكرون ممن يقول إن ذلك إنما يدل على كونه
متعبدًا به خاصًا دون غيره والجواب أنه لا خلاف في أن حكم غيره كان حكمه في هذا
الباب فلذلك حكمنا بجواز الاجتهاد لكل من غاب عنه والجواب عما احتج به الطائفة
الثانية هو أن تلك الأخبار أخبار آحاد لا يقع العلم بها فالاعتماد لا يصح والجملة التي أوردناها
في هذه المسألة بيّنة مسألة اختلف أهل العلم في أن النبي صلى الله عليه وآله
هل كان متعبدًا بالاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا فذهب بعضهم إلى أنه كان متعبدًا بذلك
وأن الأحكام في الشريعة ما قد حكم به من طريق الاجتهاد وهو الظاهر من مذهب الشافعي وقد
ذكره في كتاب رسالته وحكاه عنه من تكلم في أصول الفقه من أصحابه وذهب أكثر شيوخنا
إلى أنه صلى الله عليه لم يكن متعبدًا بذلك وإن كان يجوز من جهة العقل أن يتعبد به وهو الذي نصره
شيخنا أبو عبد الله وقد نص عليه أبو علي وأبو هاشم ومن شيوخنا من توقف في ذلك وقد ادعى
أبو علي الإجماع على أن أحكام النبي صلى الله عليه كان جميعها مأخوذًا عن الوحي إما مفصلًا وإما
مجملًا وإذا كان قد ادعى إجماعًا سبق في هذا الباب لم يؤثر فيه خلاف من تأخر وقد [illegible]
على أن الله تعالى لا يجوز أن يتعبد الأنبياء بالاجتهاد في الأحكام الشرعية وإن كان الظاهر من
مذهبه ومذهب أبي هاشم ما حكاه شيخنا أبو عبد الله عنهما من جواز ذلك عقلًا واحتج
القائلون بالمذهب الأول بوجوه منها أن الله تعالى قد أمر بالقياس والاجتهاد بقوله فاعتبروا
يا أولي الأبصار وهذا الخطاب عام للنبي صلى الله عليه ولغيره فيجب أن يدخل في هذه الآية
كونه متعبدًا بالقياس والاجتهاد ومنها أنه قد ثبت أن حكمه صلى الله عليه وسلم وحكمنا واحد
في الشرعيات إلا فيما خصه الدليل واستثناه واستعمال القياس والاجتهاد في الأحكام من جملة
الشريعة فيجب أن يحكم بكونه متعبدًا بذلك إذ لا دليل يمنع منه ويقتضي كونه مخصوصًا بإسقاط
هذا التعبد عنه ومنها أنه صلى الله عليه لو لم يتعبد بالنظر الذي هو الاجتهاد والقياس
لكان لا يحصل له الثواب المستحق على ذلك وهذا يؤدي إلى أن يكون ثوابه على استعمال النظر أنقص
من ثواب استعمال سائر المكلفين الذين تعبدوا بالاجتهاد فيما يتعلق بالنظر والاستدلال وهذا
ظاهر الفساد ومنها أنه صلى الله عليه وسلم قد ظهر عنه سلوك طريقة القياس والاجتهاد
في الأحكام الشرعية مثل قوله للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين

أكنت تقضينه فلما قالت نعم قال فدين الله أحق ومثل قوله لعمر وقد سأله عن القبلة للصائم
أرأيت لو أحدث في فيك ما تمجه أكان يضرك ونحو هذا مما روي عنه في ذلك واعلم أن الدلالة تجوز تعبد
النبي صلى الله عليه وآله بالقياس والاجتهاد في الأحكام الشرعية من طريق العقل الظاهر إذ لا يمتنع
أن يكون حاله كحالنا في تعلق مصلحته بالتوصل إلى كثير من الأحكام من طريق القياس والاجتهاد
فيتعبد بذلك كما تعبدنا ولا وجه يمنع من ذلك فيه كالمفسدة وما يجري مجراها فيجب أن يحكم
بجوازه من جهة العقل فإن قال قائل إنما تنكرون من أن يكون تعبده بذلك مفسدة لأنه إذا
جوز عليه في بعض ما يحكم به أن لا يكون قد أخذه عن الوحي وإنما حكم به من رأيه كان ذلك يوجب
أن يجوز عليه في جميع ما يحكم به أنه لم يعلمه من طريق النص ولم يأخذه عن الوحي وإنما أورده من
قبل نفسه فيدعو ذلك إلى الارتياب بجميع الأحكام ويقتضي التنفير عن القبول منه قيل
له لا يجب ما ذكرته إذا دل العلم المعجز على صدقه وأخبر بأنه قد تعبد بأن يستعمل القياس
والاجتهاد في بعض الأحكام وأن يقيسه على أصول قد نزل الوحي بها كما أنه صلى الله عليه
إذا أخبر بأنه قد تعبد بأن يحكم بشهادة الشهود وإن لم يحصل له العلم بما يحكم به
لم يؤد ذلك إلى الارتياب بما يؤديه عن الله تعالى ويأمر به من العبادات على سبيل القطع
ومن جهة الوحي فإن قال إنما تنكرون من أن لا يجوز ذلك من وجه آخر وهو أنه صلى الله عليه لو
اجتهد في بعض الأحكام من طريق القياس لوجب أن يجتهد المستفتي في قبوله ويشترط في وجوبه عليهم
أن يختار القبول منه كما يلزم ذلك في سائر المجتهدين فيما يفتون به وموضوع النبوة يمنع من هذا
لأنه يوجب التسليم والانقياد والتزام الأمر قيل له لو ورد التعبد بقبول بعض الأحكام
منه على هذا الشرط لجاز ذلك من جهة العقل وما يمنع منه مانع وكان يجري ذلك مجرى التخيير
فيما ورد به النص من الكفارات الثلث وما يجري مجراها على أن قولك إن موضوع النبوة يوجب
التسليم القاطع فيما يخبر به أن النبي صلى الله عليه وآله من أخبار الحكم الذي يحكم به من طريق الاجتهاد إنما لم يتم
قبوله بشرط الاختيار والزم ذلك على هذا الوجه كان التزامه على هذه الشريطة داخلًا تحت ما تقتضيه
موضوع النبوة من الانقياد على أن وجوب الانقياد له صلى الله عليه في جميع ما يأمر به من الأحكام الشرعية معلوم
من طريق السمع ونحن إنما نتكلم في تجويزه العقل فإن قال لو تعبد صلى الله عليه بالاجتهاد في بعض الأحكام
لجاز عليه الخطأ فيما يحكم به كما يجوز على سائر المجتهدين قيل له إن أصحابنا يقولون إنه لو تعبد بذلك
لجاز عليه الخطأ في بعض ما يجتهد فيه كما يجوز على الواحد منا وإن كان لا بد من أن يكون منبهًا أو لا يقع
ذلك منه ويلزمنا قبول ما يحكم به كما أن العامي يلزمه القبول من المجتهد وإن جاز عليه الخطأ وما يحتمل
فيه يسقط السؤال وإن أجبنا عنه بأنه لا يجوز عليه الخطأ فيما يجتهد فيه وإن كان يجوز مثله علينا
كما لا يجوز عليه السهو والغلط فيما يبلغه ويؤديه عن الله تعالى يسقط السؤال أيضًا فإن قال لو
وجب القطع على كونه مصيبًا فيما يجتهد فيه لوجب القطع على عصمته في الحكم وهذا يخرجه عن كونه
مجتهدًا قيل له لا يجب ذلك لأن أحدنا قد يعلم من نفسه أنه [illegible] سلوك طريقة
الاجتهاد واستيفاء شروطه ولا يجب أن يكون قاطعًا على الحكم فأما الكلام في أنه صلى الله عليه

كان متعبدا بالقياس والاجتهاد في الشرعيات فقد ذكر شيوخنا فيه أدلة منها ما اعتمده شيخانا
أبو علي وأبو هاشم وهو أنه قد علم من حال النبي صلى الله عليه وسلم وحال الصحابة مع أنه كان يراجع
فيما يأمر به ويحكم فيه لا من طريق الوحي وإنما يرجع فيه إلى اجتهاده نفسه ويشار عليه بخلافه وكان
ذلك مسوغا لهم من جهته وربما كان يرجع إلى رأيهم فيه ويعدل عما أمر به من جهة اجتهاده
فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب وما يجري مجراها كما قد روي أنه صلى الله عليه وآله
نزل في بعض غزواته منزلا فقيل له يا رسول الله إن كان هذا عن وحي من الله تعالى فالسمع والطاعة وإن
كان رأيك فليس هذا بمنزل مكيدة فقال بل هو عن رأي فرحل عن ذلك المنزل وإذا ثبت هذا فلو
كان في أحكامه ما حكم به من طريق الاجتهاد لا عن الوحي لجاز أن يراجع فيه ويعمل بخلافه وأن
يسوغ صلى الله عليه وسلم ذلك كما سوغ فيما ذكرناه مما كان يجتهد فيه من تدبير الحروب وما يجري مجراه
وفي علمنا بامتناع ذلك في كونه محظورا دليل على أنه لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الأحكام
الشرعية فإن قال قائل لم قلتم إنه لو كان متعبدا بالاجتهاد في الشرعيات لكان يسوغ له
فيما يحكم به منها سبيل ما يأمر به من طريق الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب لأنه
لم يكن عن وحي وإنما كان عن اجتهاده فإذا كانت العلة في جواز المراجعة هذه وجب أن يجوز
مراجعته في كل ما حصل فيه هذه العلة فإن قال لم قلتم إن العلة في ذلك ما ذكرتموه قيل
له لأنا قد علمنا أنهم إنما اعتبروا الفصل بين ما لا يجوز مراجعته فيه وبين ما يجوز أن يراجع مستند في
الحكم فلم يجوزوا ذلك فيما استند إلى الوحي وجوزوه فيما استند إلى الاجتهاد فإن قال لم يجب إذا اعتبروا
الاجتهاد فيما جوزوا المراجعة فيه ما طريقه مصالح الدنيا أن يكون هذا سبيل كل مجتهد
فيه ولم لا يجوز أن يكونوا إنما اعتبروا هذا المعنى في مصالح الدنيا دون الأحكام الشرعية قيل
قد علمنا أنهم لم يراعوا في هذا الباب حال المحكوم فيه وإنما راعوا ما يستند إليه الحكم ألا ترى
أنه لو أمرهم فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب بفعل من جهة الوحي لم يستجيزوا المراجعة
ولا كان ذلك مسوغا لهم ولهذا كانوا يشترطون فيما يراجعونه فيه ويشيرون عليه بخلاف ما يأمر
به أن لا يكون ذلك عن وحي وهذا يبين أنهم اعتمدوا في جواز المراجعة أن يكون الحكم مستندا إلى
الاجتهاد دون الوحي لا لكونه شرعيا أو غير شرعي فإن قال لم لا يجوز أن يكون تعلق الحكم بالاجتهاد
دون الوحي علة في جواز المراجعة فيه بشرط أن يكون من مصالح الدنيا وأن لا يكون شرعيا قيل
له قد بينا أن المعتبر في هذا الباب إنما كان مستند الحكم لا صفته في نفسه لأنهم جوزوا
المراجعة فيه إذا استند إلى الاجتهاد ولم يجوزوها إذا استند إلى الوحي وإن لم يكن شرعيا
وإنما كان من مصالح الدنيا وإذا ثبت تعلق الاعتبار بهذا الوصف وتأثيره فيه فضم
شرط إليه لا دليل عليه واعتباره معه لا يصح دليل آخر وقد استدل شيخنا أبو هاشم
على ذلك بأنه صلى الله عليه لو كان في أحكامه ما حكم به من طريق الاجتهاد لكان لا يجب أن
يحصل جميع أحكامه أصولا يقاس عليها لا يسوغ مخالفتها كما لا يجوز ذلك في سائر

الاجتهادات وفي علمنا بكونها أصولا دلالة على فساد هذا القول فإن قال قائل لم لا يجوز أن
يكون فيها ما حكم به بالاجتهاد وأن يكون مع ذلك من الأصول التي لا يجوز مخالفتها فيها وما المانع من
أن يلزمنا اتباعه فيه وإن كان قد قال به من طريق الاجتهاد كما أن ما اجتمعت عليه الأمة لا يجوز مخالفته
عندكم وإن كانوا قد قالوه من طريق الاجتهاد قيل له لو لزمنا اتباعه فيما حكم به من طريق الاجتهاد وأن
نجعله أصلا ويفارق حكمه في ذلك حكمنا لكان ذلك لاختصاصه بكونه نبيا إذ لا وجه يقتضي الفصل
بينه وبين سائر المجتهدين في هذا الباب سواه وقد علمنا أن كونه نبيا لا يوجب الفصل
في ذلك ألا ترى أن سائر ما حكم به من طريق الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا كان حكمه فيه كحكم
سائر المجتهدين وأيضا فإن العلة التي تمنع من أن يكون ما يحكم به سائر المجتهدين أصلا لا يسوغ
خلافه هي أنه مستند إلى الظن دون العلم وإذا ثبت هذه العلة حاصلة في اجتهاده وجب أن يكون
سبيله سبيل سائر الاجتهاد فأما ما اجتمعت الأمة عليه فإنما لم يجز مخالفته لأنه بحصول
الإجماع عليه قد خرج عن باب الاجتهاد وليس بعد أن اختيار ذلك المجتهد فيه منضما مع الإجماع
إياه قد خرج عن أن يجوز مخالفته فلم لا يجوز أن يكون ما اجتهد فيه النبي صلى الله عليه وآله قد خرج عن حكم
ما يجوز الخلاف فيه بانضمام أمر إليه وهو تعلق الاجتهاد بالنبي صلى الله عليه وآله قيل
له الجواب عن هذا من وجهين أحدهما أن تعلق الاجتهاد بالنبي صلى الله عليه إذا لم يوجب هذا
الوجه فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب لم يوجب أيضا ذلك فيما يتعلق بالشرعيات
والثاني أن الفصل بين الموضعين ظاهر لأن المجتهد فيه إذا انضم الإجماع فقد أمن بعد ذلك
عليه من جهة كون الحكم خطأ ووجب كونه معلوما وخرج عن باب الظن ولم يثبت مثل ذلك
إذا تعلق بالنبي صلى الله عليه صار دليلا يقطع به على الحكم ويمنع من كونه مظنونا لأن الاجتهاد
عن كونه مجتهدا فيه ولم يثبت أيضا أن الخطأ لا يجوز عليه فيما طريقه الاجتهاد وإن وجب كونه
صغيرا دليل آخر وقد استدل على ذلك بأنه صلى الله عليه لو كان متعبدا بالاجتهاد لوجب أن
ينقل ذلك النقل على وجه يقع العلم كما نقل اجتهاد الصحابة وقد اعترض هذا بأنه لا يجب إذا تعبد
بأن يحكم في بعض الأشياء من طريق الاجتهاد أن يظهر اجتهاده للناس وأن يعرفهم أنه قد تعبد بذلك لأنه لا يمتنع
أن يكون من صلاح سائر المكلفين أن لا يعرفوا ذلك وإذا جاز أن يذكر لهم الحكم الذي يتعبد به من طريق الوحي
والنص وإن لم يبين لهم نفس ذلك الوحي والنص جاز أيضا أن يذكر لهم الحكم ولا يذكر الاجتهاد
إلا أن الفصل بين الموضعين ممكن بأن يقال إنه صلى الله عليه وسلم وإن لم يبين نفس النص الذي يدل عليه فقد
علمنا في الجملة أنه يحكم به من طريق النص والوحي وليس هكذا إذا اجتهد في الحكم لأن المعترض يجوز أن لا
يعلم أنه محكوم به من طريق الاجتهاد وهذا يؤدي إلى أن يجوزوا في المجتهد فيه أن يكون منصوصا
عليه ويجوزوا أن يكون مجتهدا فيه ومتى جوزوا كلا الأمرين وأن يكون صلى الله عليه وسلم قد حتم عليهم
ما اجتهد فيه وأجراه في هذا الباب مجرى ما حكم به من طريق الوحي وجب لأن ليس كونه
مجتهدا فيه بمعنى ذلك بأمر التنفيذ ولنا نظر في صحة هذا الدليل دليل آخر ومن
الأدلة القوية المعتمدة على ذلك عندي وإن كان شيوخنا لم يعتمدوه قول الله تعالى وما ينطق

وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ووجه الاستدلال من الآية أنا قد علمنا أن المراد بقوله
وما ينطق عن الهوى هو النطق الذي يتضمن مخاطبة المكلفين فيما يتعلق بالمصالح وما يقتضيه
من الأمر والنهي إذ لا شبهة في أن ما يتعلق بالمباحات والصغائر لا يدخل في ذلك فصار كأنه
تعالى قال إنما يخاطبهم به من المصالح والأمر والنهي المتعلقين بها هو عن وحي وذلك يوجب القطع على
أن جميع ما حكم به من الشرعيات إنما حكم به من طريق الوحي دون الاجتهاد فإن قال قائل لم
علم أن قوله تعالى وما ينطق عن الهوى إنما أراد به ما يتعلق بالمصالح دون غيرها قيل له أول
ما في هذا أن ما سألت عنه لا يقدح فيما قصدناه لأنه لو حمل على جميع ما ينطق به لكان ما ذكرناه
داخلا فيه فأما ما حملنا عليه الآية فالذي يبين صحته أن ما ضم إلى الآية زيادة في البيان وهو قوله إن
هو إلا وحي يوحى قد نبه على أن المنطوق به الذي نفى عنه الهوى في إرادة هو ما للوحي مدخل فيه
والوحي إنما يدخل في مثل ما ذكرناه دون المباحات والصغائر فإن قال ما أنكرتم أن لا يصح الا
ستدلال بظاهر قوله إن هو إلا وحي يوحى لأنه لا ظاهر له إذ لا بد فيه من تقدير محذوف لأن الحكم لا يكون
وحيا وكذلك القول والنطق وإنما يصح ما ذكرتموه إذا قدر أنه عن وحي والظاهر لا يشتمل عليه
فلم يسد لكم الاستدلال على ما ذهبتم إليه وتقدروا فيه هذا التقدير بأولى من أن تتناوله على وجه
يوافق ما نذهب إليه وتقدر فيه تقديرا آخر قيل له قد بينا فيما تقدم أن ما يعلم بمجرى القول
وما يجري مجراه مما يكون في حكم المنطوق به فهو مستفاد من ظاهره وقد علمنا أن قائلا لو قال الخبرة
الفعل الذي أمرتك ليس هو قولي وإنما هو قول من يلزمك طاعته يعلم من ظاهره أنما يريد به أن ذلك
صادر عن قوله وأمره وإن أطلق عليه اسم القول فكذلك قوله تعالى إن هو إلا وحي يوحى يعلم من
ظاهره أن المراد به أنه عن وحي وهذا يسقط ما ظنه السائل من أنه يحتاج معه في المراد به إلى
أمر سوى الظاهر فإن قال ما تنكرون من أن يكون المراد أن ما ينطق به عن وحي أو محمول على أصل
نزل به الوحي ولا يمتنع إذا كان أصله وحيا أن يعبر عنه بأنه عن وحي قيل له قد بينا أن ظاهر
الآية قد أفاد أن نفس ما يحكم به هو عن وحي فحملها على أن المراد به ما ليس هو نفس الحكم وإنما أن أصله
ترك للظاهر وعدول عنه فإن قال ما تنكرون من أن يكون الآية إن دلت على ما ذهبتم إليه فإنما تدل
على نفي الاجتهاد عنه في الأحكام التي أثبتها قولا ولا تمنع ذلك من دخوله في الأحكام التي أثبتها فعلا إذ
المانع من أن يكون في أحكامه التي تثبت من طريق الفعل ما حكم به من جهة القياس والاجتهاد قيل
له الإجماع يمنع من ذلك لأن من جوز عليه الاجتهاد في الأحكام الشرعية لم يفصل بين ما ثبت من طريق
القول وبين ما ثبت من طريق الفعل ومن نفى كونه متعبدا بذلك لم يفصل بين ما طريقه القول
وبين ما طريقه الفعل فالتفصيل بينهما يبطل بالإجماع فأما من يتوقف في ذلك من شيوخنا فإنه
اعتمد فيه أن العقل لا يمنع من تعبده صلى الله عليه وسلم بالقياس والاجتهاد ولم يدل على المنع من
ذلك دليل واعترض الأدلة التي حكيناها عن شيوخنا بالأسولة التي أوردناها وبينا طريقة
الأجوبة عنها وما بيناه من دلالة الآية وقدمنا ذكره من دلالة شيخنا أبي علي وأبي هاشم يدل على
المنع من التوقف والجواب عن الوجه الأول أن قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار لا دلالة فيه

عندنا على إثبات القياس وهذا يسقط تعلقهم به في أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحكم بالقياس
وقد بين شيوخنا أن التعلق بهذه الآية في إثبات القياس لا يصح من وجوه منها أن الاعتبار إذا أطلق لم
يفد القياس الشرعي إذ لا إشكال في أن موضوع اللفظة في اللغة لا يفيد أن القياس حكم شرعي
واللفظة اللغوية لا يفيد إطلاقها من طريق العرف إنما يفيد التفكر في الحوادث الواقعة
التي فيها مضار أو مؤذنة بالمضار في العاجل والآجل عند ذلك عن أمثالها في الآجل ومن ذلك
تدبر آيات الله تعالى واعتبار ما حكاه من قصص الماضين تنبيها وزجرا عن الإقدام على
المعاصي التي تفضي إلى ما أفضى إليه من قصص أحوالهم فيما نزل بهم من عقوبات الدنيا والآخرة ولهذا
يوصف من كثر تفكره في هذا الباب بأنه كثير الاعتبار ومن تهاون بتأمل ذلك والفكر فيه
يوصف بأنه قليل الاعتبار وإن كثر منه النظر والاستدلال فيما يتعلق بالعقليات والسمعيات
وعلى هذه الطريقة العبر كثيرة والمعتبر قليل والمراد بذلك ما ذكرناه واستعمال القياس والنظر
فقد يسمى اعتبارا إذا أطلق لم يعقل منه القياس الشرعي في الفروع فما ذكرناه مما يستعمله
الفقهاء من لفظ الاعتبار في المقايسة لا نأبى استعماله على هذا الوجه توسعا وتشبيها بما
وضعت هذه العبارة له في أصل اللغة وإنما قلنا إن إطلاقها لا يفيد ذلك وقد بينا في مواضع أن
إن سياق الآية يمنع من أن يكون المراد بقوله فاعتبروا يا أولي الأبصار القياس الشرعي لأن الله تعالى ذكر
ذكر أحوال الكفار وما نزل بهم وخاب من ظنهم ثم عقب ذلك بقوله فاعتبروا يا أولي الأبصار وهذا يمنع
من أن يكون المراد به غير الازدجار والاتعاظ فأما القياس الشرعي فلا يجوز أن يكون مرادا به لأنه
يؤدي إلى أن يكون الكلام موضوعا في غير موضعه لأن مراده تعالى لو صح ذلك فقال بعد ذكر أحوال
الكفار وما نزل بهم فقيسوا واجتهدوا في الأحكام الشرعية لكان الكلام مختلا غير حسن لا يتعلق
بما عقب به وهذا بين ومنها أن إطلاق الاعتبار لو أفاد المقايسة لم تكن الآية بأن تكون دالة على
إثبات القياس أولى من أن تكون دالة على نفيه لأن مجرد الاعتبار يصح من نافي القياس أن يتعلق به
في نفيه كما يصح من مثبته أن يتعلق به في إثباته لأن من نفى القياس إذا قال إني اعتبرت الفروع
بالأصول في نفي القياس فقلت إذا كانت الأصول لا يجوز إثباتها قياسا فكذلك الفروع لكان قوله
مطابقا قول من يثبت القياس إذا قال إني قد استعملت الاعتبار ورجعت إليه في تشبيه الفروع
بالأصول وإجراء أحكامها عليها فقد بان بهذه الجملة أن التعلق بظاهر الاعتبار في نفي القياس
كالتعلق في إثباته وليس لهم أن يقولوا إن اعتبارنا إذا كان يفيد الحكم الذي [..] بالإثبات يكون أولى
من اعتبارهم إذا أفاد النفي لأن هذا إنما يصح أن يقال في القياسين إذا صح كل واحد منهما ويثبت
تعلق الحكم به وما سواه فقد دل على أنه لا يجوز أن يكون طريقا إلى إثبات القياس كما لا يجوز أن يكون
طريقا إلى نفيه والترجيح إنما يصح بعد ثبوت الطريقين في الحكم والجواب عن الثاني أن
الأدلة التي ذكرناها وبيناها قد دلت على كون النبي صلى الله عليه وسلم غير متعبد بالقياس والاجتهاد
والاجتهاد في الأحكام الشرعية وأنه كان مخصوصا بذلك وكان حكمه مستثنى عما تعبدنا به
من ذلك والجواب عن الثالث أنه لا يمتنع أن يتعلق بتكليفه عن مزيد النظر في
الأمور العقلية والسمعية وعظم مواقع الاستدلال ما يقتضي زيادة ثوابه على

وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ووجه الاستدلال من الآية أنا قد علمنا أن المراد بقوله
وما ينطق عن الهوى هو النطق الذي يتضمن مخاطبة المكلفين فيما يتعلق بالمصالح وما يقتضيه
من الأمر والنهي إذ لا شبهة في أن ما يتعلق بالمباحات والصغائر لا يدخل في ذلك فصار كأنه
تعالى قال إنما يخاطبهم به من المصالح والأمر والنهي المتعلقين بها هو عن وحي وذلك يوجب القطع على
أن جميع ما حكم به من الشرعيات إنما حكم به من طريق الوحي دون الاجتهاد فإن قال قائل
فلم أن قوله تعالى وما ينطق عن الهوى إنما أراد به ما يتعلق بالمصالح دون غيرها قيل له أول
ما في هذا أن ما سألت عنه لا يقدح فيما قصدناه لأنه لو حمل على جميع ما ينطق به لكان ما ذكرناه
داخلا فيه فأما ما حملنا عليه الآية فالذي يبين صحته أن ما ضم إلى الآية زيادة في البيان وهو قوله إن
هو إلا وحي يوحى فنبه على أن النطق الذي نفاه عن الهوى في إرادة هو ما للوحي مدخل فيه
والوحي إنما يدخل في مثل ما ذكرناه دون المباحات والصغائر فإن قال ما أنكرتم أن لا يصح الاستدلال
بظاهر قوله إن هو إلا وحي يوحى لأنه لا ظاهر له إذ لا بد فيه من تقدير محذوف لأن الحكم لا يكون
وحيا وكذلك القول والنطق وإنما يصح ما ذكرتموه إذا قدر أنه عن وحي والظاهر لا يشتمل عليه
فلم يجز أن يستدلوا به على ما ذهبتم إليه وتقدروا فيه هذا التقدير بأولى من أن تتناوله على وجه
يوافق ما نذهب إليه وتقدر فيه تقديرا آخر قيل له قد بينا فيما تقدم أن ما يقع من نحو القول
وما يجري مجراه مما يكون في حكم المنطوق به فهو مستفاد من ظاهره وقد علمنا أن قائلا لو قال الخبر
الفعل الذي أمرك ليس هو قولي وإنما هو قول من يلزمك طاعته يفهم من ظاهره أنما يريد به أن ذلك
صادر عن قوله وأمره وإن أطلق عليه اسم القول فكذلك قوله تعالى إن هو إلا وحي يوحى يعلم من
ظاهره أن المراد به أنه عن وحي وهذا يسقط ما ظنه السائل من أنه يحتاج معه في المراد به إلى
أمر سوى الظاهر فإن قال فما تنكرون من أن يكون المراد أن ما ينطق به عن وحي أو محمول على أصل
نزل به الوحي والنص إذا كان أصله وحيا أن يعبر عنه بأنه عن وحي قيل له قد بينا أن ظاهر
الآية قد أفاد أن نفس ما يحكم به هو عن وحي فحملها على أن المراد بها ليس هو نفس الحكم وإنما أن أصله
ترك للظاهر وعدول عنه فإن قال فما تنكرون من أن يكون الآية إن دلت على ما ذهبتم إليه فإنما تدل
على نفي الاجتهاد عنه في الأحكام التي أنبأها قولا ولا يمنع ذلك من دخوله في الأحكام التي أنبأها فعلا إذ لا
المانع من أن يكون في أحكامه التي ثبتت من طريق الفعل ما حكم به من جهة القياس والاجتهاد قيل
له الإجماع يمنع من ذلك لأن من جوز عليه الاجتهاد في الأحكام الشرعية لم يفصل بين ما أثبته من طريق
القول وبين ما أثبته من طريق الفعل ومن يمنع كونه متعبدا بذلك لم يفصل بين ما طريقه القول
وبين ما طريقه الفعل والتفصيل بينهما يبطل بالإجماع فأما من يتوقف في ذلك من شيوخنا فإنه
اعتمد فيه أن العقل لا يمنع من تعبده صلى الله عليه وسلم بالقياس والاجتهاد ولم يدل على المنع من
ذلك دليل واعترض الأدلة التي حكيناها عن شيوخنا بالأسولة التي أوردناها وبينا طريقة
الأجوبة عنها وما بيناه من دلالة الآية وقد منا ذكره من دلالة [illegible] يدل على
المنع من التوقف والجواب عن الوجه الأول أن قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار إنما دل [illegible]

عندنا على إثبات القياس وهذا يسقط تعلقهم به في أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مخاطبا بالقياس
وقد بين شيوخنا أن التعلق بهذه الآية في إثبات القياس لا يصح من وجوه منها أن الاعتبار إذا أطلق لم
يفد القياس الشرعي إذ لا إشكال في أن موضوع اللفظة في اللغة لا يفيده لأن القياس حكم شرعي
واللفظة اللغوية لا تفيده وإنما فهمنا من طريق العرف أنها تفيد التفكر في الحوادث الواقعة
التي فيها مضار أو موازنة بالمضار في العاجل والتحرز عند ذلك عن أمثالها في الآجل وقد ذكر
بتدبر آيات الله تعالى واعتبار ما حكاه من قصص الماضين تنبيها وزجرا عن الإقدام على
المعاصي التي تفضي إلى ما أفضى إليه من أحوالهم وما نزل بهم من عقوبات الدنيا والآخرة ولهذا
يوصف من كثر فكره في هذا الباب بأنه كثير الاعتبار ومن تهاون بتأمل ذلك والفكر فيه
يوصف بأنه قليل الاعتبار وإن كثر منه النظر والاستدلال فيما يتعلق بالعمليات والسمعيات
وعلى هذه الطريقة العبر كثيرة والمعتبر قليل لا يراد بذلك قلة استعمال القياس والنظر
فقد ثبت أن الاعتبار إذا أطلق لم يعقل منه القياس الشرعي ولا يقدح فيما ذكرناه ما يستعمله
الفقهاء من لفظ الاعتبار في المقايسة لأنا لم ننكر استعماله على هذا الوجه توسعا وتشبيها بما
وضعت هذه العبارة له في أصل اللغة وإنما قلنا إن إطلاقها لا يفيد ذلك وقد بينا فيما تقدم ومنها
أن سياق الآية يمنع من أن يكون المراد بقوله فاعتبروا يا أولي الأبصار القياس الشرعي لأن الله تعالى ذكره
ذكر أحوال الكفار وما نزل بهم وحاق بهم ثم عقب ذلك بقوله فاعتبروا يا أولي الأبصار وهذا يمنع
من أن يكون المراد به غير الانزجار والاتعاظ فأما القياس الشرعي فلا يجوز أن يكون مرادا لأنه
يؤدي إلى أن يكون الكلام موضوعا في غير موضعه ألا يرى أنه تعالى لو صرح بذلك فقال بعد ذكر أحوال
الكفار وما نزل بهم فقيسوا واجتهدوا في الأحكام الشرعية لكان الكلام مختلا من حيث لا يتعلق
بما عقب به وهذا بين ومنها أن إطلاق الاعتبار لو أفاد المقايسة لم تكن الآية بأن تكون دالة على
إثبات القياس أولى من أن تكون دالة على نفيه لأن مجرد الاعتبار يصح ممن نفى القياس أن يتعلق به
في نفيه كما يصح من مثبته أن يتعلق به في إثباته لأن من نفى القياس إذا قال إني اعتبر الفروع
بالأصول في نفي القياس فقال إذا كانت الأصول لا يجوز إثباتها قياسا فكذلك الفروع لكان قوله
مشابها قول من يثبت القياس إذا قال إني قد استعملت الاعتبار ورجعت [illegible] في تشبيه الفروع
بالأصول في إجراء أحكامها عليها وقد بان بهذه الجملة أن التعلق بظاهر الاعتبار يقتضي إلى نفي القياس
كما يقتضي إلى إثباته وليس لهم أن يقولوا إن اعتبارنا إذا كان يفيد الحكم الذي هو الإثبات يكون أولى
من اعتبارهم إذا أفاد النفي لأن هذا إنما يصح أن يقال في القياسين إذا صح كل واحد منهما وثبت
تعلق الحكم به وما سواه وقد دل على أنه لا يجوز أن يكون طريقا إلى إثبات القياس كما لا يجوز أن يكون
طريقا إلى نفيه والترجيح إنما يصح بعد ثبوت الطريقين في الحكم والجواب عن الثاني أن
الأدلة التي ذكرناها وبيناها قد دلت على كون النبي صلى الله عليه وسلم غير متعبد بالقياس والاجتهاد
والاجتهاد في الأحكام الشرعية وأنه كان مخصوصا بذلك وكان حكمه مستثنى عما يقتضيه [illegible] فإنه
من ذلك والجواب عن الثالث أنه لا يمتنع أن يتعلق تكليفه عن مزيد النظر في
الأمور العقلية والسمعية وعظم مواقع الاستدلال مما يقتضي زيادة ثوابه على

ثواب سائر المتكلفين فيما يتعلق في هذا الباب وان لم يكلف النظر فيما طريقه القياس
والاجتهاد في الحوادث الشرعية لا سيما وقد علمنا ان النظر المفضي الى العلم يكون موقعه اعظم
من النظر المفضي الى العلم يكون موقعه اعظم من النظر المفضي الى غالب الظن وهذا يبين سقوط الالزام
ولو لزم ما جرى هذا المجرى لجاز ان يقال ان النبي صلى الله عليه اذا ابيح له ان يتزوج باكثر من اربع
وحظر علينا ذلك وجب ان يكون ثوابنا في هذا الباب اكثر من ثوابه وهذا ظاهر السقوط
والجواب عن الرابع ان ما ذكروه انما كان يصح التعلق به لو سلم ان النبي صلى الله عليه واله
اسند الحكم عند ايراد ما اورده من التعليل وعلق الحكم به فاما اذا اجاب بحكم مسفر قبل سؤال
السائل وذكر التعليل فيها المسائل عنه على علته لم يكن فيه دلالة على انه اخذ الحكم عن العلة
وانتبه بطريق القياس والله اعلم بالحقيقة والصواب

الخلاف في الحظر والاباحة واستصحاب الحال وبراءة الذمة وما يتصل بذلك

مسألة حكى شيخنا ابو عبد الله ان بعض من تكلم في اصول الفقه ذكر في حد المباح انه
الفعل الذي لا يتعلق به النهي وذكر بعضهم انه الفعل الحسن وقال بعضهم كل حسن فقد حصل
فيه معنى المباح الا ان وصفه بانه مباح يقتضي انه مسكوت عنه او ما الى ان المباح هو الحسن
الذي علم حسنه من حيث اباحه المبيح ومنهم من حده بانه الفعل الذي لا ضرر على فاعله بفعله
ولا لوم وعند شيوخنا ان المباح هو الفعل الحسن الذي لا ضرر على فاعله في ان يفعله او لا يفعله
ولا يتعلق به لاجله مدح ولا ذم اذا كان قد علم ذلك من حاله او دل عليه والذي يمكن ان يكون
شبهة لمن ذهب الى القولين اللذين ذكرناهما في حد المباح هو انه وجد المباح على الصفة التي
حده بها ووجد ما خرج عنها خارجا عن حد المباح من حيث كان المباح لا يتناوله النهي
ولا القبح وما يتناوله النهي قبيح فانه يكون خارجا عن كونه مباحا فاما من ذهب الى القول
الثالث فانه يتعلق في ذلك بان الاباحة هي تعريف الفاعل زوال الضرر واللوم عن فعله لان
القائل اذا قال لغيره لا ضرر عليك في دخول داري ولا لوم وصف بانه قد اباح له دخول داره
والذي يدل على ان حد المباح ما ذكرناه ان كل فعل حصل فيه الشرائط التي بيناها وصف
في عرف اللغة والشرع بانه مباح ومتى لم يحصل فيه جميعها لم يوصف بذلك لان ما كان قبيحا لا
يوصف بانه مباح وهي تحصل فيه ولذلك وضع المحظور في مقابلة المباح وجعل نقيضه
لم يوصف بانه مباح بعد زوال الكلام عن فاعله ووصف الفعل بانه يصح تعيده بحيث يتعلق اللوم
بفاعله فلا يجوز ان يكون مع قبحه مباحا وما يتعلق بفعله الضرر على فاعله يوصف بانه محظور
عليه وذلك يمنع من وصفه بانه مباح وما يتعلق المدح بفعله فانه يكون من قبيل الندب وما
يتعلق الذم بتركه والكف عنه فانه يكون من قبيل الواجب والمباح مفارق للندب والواجب
كما ان الواجب مفارق للندب والندب مفارق للقبيح فقد بان ان الشرائط التي ذكرناها لا بد
من اعتبارها في وصف الفعل بانه مباح واما الشرط الاخير الذي يدل على انه لا بد منه ان

ما حصل فيه هذه الصفات ولم يكن فاعله ممن علم ذلك ودل عليه فان ذلك الفعل
لا يوصف بانه مباح الا ترى ان افعال الله تعالى ما يجري هذا المجرى ولا يوصف بانه مباح
وفعل البهيمة والطفل والمجنون يحصل فيه هذه الصفات ولا يوصفون بان الفعل مباح
لهم فقد ثبت ان الشرط الاخير لا بد منه فان قال قائل قد علمنا ان اكثر المباحات لا بد
من ان يكون فيه ضرر على الفاعل لان الاكل والشرب وسائر التصرف الجاري مجراه يلحق
فاعلها فكيف يصح ان يكون من شرطه ان لا يكون فيه ضرر على فاعله قيل له انما اردنا بالضرر
ما يعتد به في كونه ضررا فاما ما او ما يناله من المشقة التي يلحق الفاعل بها ويعد فيه
ولا يتكلم منها الفاعل مما فانه لا يعتد بضرره فان قال قد يستحق الانسان الذم على ترك المباحات
اذا تركها بترك مخصوص عندكم فكيف يصح ان يكون من شرط المباح ما لا يستحق الذم بتركه والكف
عنه قيل له من يستحق الذم على الترك الذي ذكرته فانه لا يستحق على انه لم يفعل المباحات
ولا يستحقه ايضا على ذلك الترك لانه ترك لها وانما يستحق عليه لصفة تخصه وهذا يسقط
ما توهمته لان هذا الذم لا يتعلق بالكف عن المباح ولا بتركه من حيث كان تركا له فان قال السائل قد
اطلق الفقهاء ان قتل المرتد مباح وان كان ذلك مما يستحق الذم بتركه والكف عنه وكذلك
يطلقون القول بان يصدق الانسان بماله مباح وان كان ذلك من القبيل الذي يستحق عليه
المدح قيل له هذا انما يطلق على ضرب من التوسع والتشبيه لهذا الفعل بالفعل
الذي لا يستحق الذم عليه وانما يقصدون به انه لا اثم عليه ولا تبعة فيه فشبهوه بالمباح
بالمباح من هذا الوجه والذي دعاهم الى التوسع بالاطلاق ذكرناه من جنس هذا الفعل الذي
هو ازاحة الذم ما هو محظور فارادوا الارفع وعدلوا عن ذلك مما عبروا به عنه فاستعملوا فيه
عبارة تفيد نفي الحظر والذي يبين انه ليس بحقيقة انه لا يطرد اطراد الحقائق الا ترى انهم
لا يصفون صوم شهر رمضان بانه مباح ولا يقولون ان صلاة الظهر مباحة اذا زالت الشمس
وكذلك قولهم ان الانسان مباح له ان يتصدق بماله لا يريدون به ان له ان ينصرف في ذلك على
اي وجه اراده فان قال الصغيرة لا ضرر على فاعلها ولا يتعلق الذم ولا المدح بها فلم لم يصح وصفها
بانها مباحة قيل له الصغيرة لم يستوف الشرائط التي ذكرناها في حد المباح لانا ذكرنا في حده
ان يكون حسنا وكون المعصية صغيرة لا يخرجها عن كونها قبيحة وذكرنا ايضا انه لا يستحق عليه الذم
والصغيرة يستحق عليها الذم الا انه يزول بما يتبع وهذا يبين سقوط السؤال والجواب
عما ذكرناه انه يمكن ان يكون شبهة لمن ذهب الى القولين الاولين هو ان من مذهبه ذلك يكون قد اعتبر
في حد الشيء الطرد دون العكس ولا بد من اعتبارهما جميعا في الحدود فيما ذكره انما كان يصح
لو كان كل ما لا يتعلق به النهي او ما ليس بقبيح مباحا كما ان كل ما يتعلق به النهي او كان قبيحا فانه ليس
بمباح ولم يعتبر الطرف الاخر فاما اذا اعتبر احد الطرفين وهو ان ما يتعلق به النهي او يحصل فيه وجه
القبح ليس بمباح ولم يعتبر الطرف الاخر وهو ان الفعل قد لا يتعلق به النهي ولا يحصل فيه وجه القبح
ولا يكون مباحا كالواجب والندب فاعتباره النهي في الحد اولى والجواب

عما تعلق به من ذهب الى القول الثالث فهو ان ما ذكره لا يفيد الاباحة لان الاباحة هي ما
يصير به الفعل مباحا كما ان التحريك هو ما يصير به المتحرك متحركا فالاباحة اذن هي المعنى الذي يصير
به الفعل على الصفات التي ذكرناها وقول القائل لغيره لا ضرر عليك في دخول داري لا يصير به
الدخول على هذه الصفات وانما يصير علما برضاه دخول داره وهذا القول وما يجري مجراه
انما يعتبر في هذا الباب لانه يكون دالة على الرضا لا ان يكون الدخول مباحا يتعلق به الا
ترى انه لو قال هذا القول وعلم منه انه غير راض بدخوله داره وان عليه ضررا منه لم يكن ذلك
اباحة ولا صار الدخول به مباحا ولو اطلق هذا القول واراد به انه لا يلحقك من جهتي
ضرر لم يكن ذلك اباحة فقد وضح بما بيناه سقوط ما استدل به على حد المباح بما ذهب اليه
ولا يقدح فيما ذكرناه وصف الخبر عن كون الشيء مباحا بانه اباحة لان ذلك توسع وهو يجري مجرى
وصف الخبر عن ايجاد الشيء بانه اثبات وان كان الاثبات على التحقيق هو الايجاد دون
الخبر عنه وانما اجري هذا الوصف عليه توسعا واما وصف الفعل بانه محظور فمعناه انه
قبيح وقد اعلم الفاعل ذلك من حاله او دل عليه لان ما يجري هذا المجرى من الافعال يستحق وصفه بانه
محظور والقبيح الذي ما علم الفاعل ذلك من حاله ولا دل عليه كفعل الطفل ومن يجري مجراه فانه
لا يوصف بانه محظور وان دل عليه وان وصف بانه قبيح منه

مسألة

اختلف اهل العلم في الاشياء التي يصح ان ينتفع بها المنتفع ولا ضرر عليه
ولا على غيره فيها هل هي على الحظر او الاباحة فمنهم من ذهب الى انها على الحظر ما لم
يدل دليل على كونها مباحة وهو مذهب بعض اصحابنا البغداديين ونفر من متكلمي الامامية
وطائفة من الفقهاء وقد ذهب الى ذلك بعض اصحاب الشافعي ومنهم من ذهب الى انها على الاباحة
وهو مذهب كثير من الفقهاء والمحكي عن ابي الحسن الكرخي واليه ذهب ابو علي وابو هاشم وهو الذي
نصره ابو عبد الله ومنهم من ذهب الى انها على الوقف فلا يصح ان يحكم فيها بحظر او اباحة ما لم يقم
الدليل على احدهما واحتج من ذهب الى القول الاول بوجوه منها ان هذه الاشياء هي ملك
لله تعالى فلا يجوز التصرف فيها الا باذنه كما لا يجوز التصرف في الشاهد في ملك الغير الا باذنه
ومنها ان المتصرف في هذه الاشياء لا يأمن ان يؤديه تصرفه فيها الى الضرر واذا لم
يأمن ذلك كان التصرف فيها قبيحا منه وهذا يقتضي كونها على الحظر ما لم
يقم دليل الاباحة ومنهم من يعلق الضرر بذلك ومنها انه لا يمتنع ان يكون غرض القديم تعالى بخلقها
ان ننتفع بها من طريق المشاهدة اعتبارا او استدلالا فاذا استهلكها الانسان بالتصرف
فيها قبل دليل الاباحة يكون مقدما على قبيح وهذا يوجب ان يكون جواز التصرف فيها
موقوفا على دليل الاباحة ومنها انه لا يمتنع ان يكون القديم تعالى انما خلقها لينتفع بها غير هذا
المنتفع المخصوص فيها واذا جوز ذلك لزمه الكف الى ان يرد الاباحة ومنها ان التصرف
فيها والانتفاع بها ليس بان يكون حقا لزيد باولى من ان يكون حقا

لعمرو فلا يجوز لاحد ان يتصرف فيها ما لم يرد دليل سمعي يعلم به كيفية جواز الانتفاع
وهذه الوجوه هي التي يجوز ان يتعلق بها من يحصل من مخالفينا في هذه المسألة فاما ما
نقوله في هذا الباب من لا يرجع الى تحصيل ولا يتصور موضع الخلاف في المسألة فلا وجه
للاشتغال بكلامه مثل قول بعضهم ان الاشياء لو كانت على الاباحة لوجب ان يكون
الكذب مباحا وكذلك الظلم وما يجري مجراه لان هذا كلام من لا يتصور موضع الخلاف
لان الخلاف في هذا الباب ليس هو في الواجبات العقلية كشكر المنعم وما يجري مجراه ولا في
القبائح العقلية كالظلم والكذب وما يجري مجراهما وانما الخلاف في الافعال التي يكون
وجه حسنها وقبحها المنافع والمضار ومن يتعلق بما ذكرناه اخيرا لا يكون عارفا بموضع
موضع الخلاف ولا يكون في رتبة من يجوز ان يتكلم في هذه المسألة ومن ذهب الى القول بالوقف
فانه يتعلق في ذلك بان هذه الاشياء اذا فقد فيها دليل الاباحة ودليل الحظر لم يجز ان يحكم
فيها بواحد منهما فالواجب ان يتوقف في حكمها وان كونها مباحة يتبع الاذن السمعي
وكونها محظورة يتبع النهي السمعي فاذا لم يوجد واحد منهما لم يجز ان يحكم فيها بحظر او اباحة
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه انه قد تقرر في العقول ان الفعل اذا حصل فيه نفع
خالص عن المضار فهو حسن كما انه اذا حصل فيه ضرر خالص عن المنافع فالاقدام عليه قبيح
ومن يدفع ما ذكرناه فهو بمنزلة من يدفع العلم بوجوب شكر المنعم والانصاف وحسن التفضل
والاحسان وقبح الظلم وما يجري مجراه لان جميع ذلك العلم به اول في العقل والطريق في
الكل واحدة واذا ثبت هذا فمتى علم الانسان انه ينتفع بتناول هذه الاشياء والتصرف
فيها ولا ضرر عليه ولا على احد في ذلك فانه يعلم حسنه كما يعلم سائر ما ذكرناه فقد بان
بهذه الجملة ان هذه الاشياء يجب ان تكون على الاباحة فان قال قائل لو كان الامر على ما
ذكرتم لوجب ان يكون مخالفوكم قد علموا من حال هذه الاشياء كونها مباحة مثل ما علمتم
لان ما هو اول في العقل يشترك جميع العقلاء فيه قيل له العلم بحسن كل فعل يختص بالنفع
التي ذكرناها هو ضروري على الجملة واول في العقل كالعلم بقبح ما له صفة الظلم وما يجري
مجراه ومن خالفنا لا بد من ان يكون عالما بما ذكرناه على سبيل الجملة فاما الفعل المعين فلا
يمتنع ان يشتبه حكمه على بعض العقلاء بان لا يعتقد ان الصفة التي ذكرناها قد حصلت له
او يعتقد حصول جهة قبح له ولا يقدح ذلك في العلم الحاصل بالصفة على طريق الجملة وهذا
كالعلم بقبح الظلم لان العلم بقبح ما له صفة الظلم ضروري على الجملة ولا يمنع ذلك من ان يشتبه
حكم الظلم المعين على بعض العقلاء فلا يعلم قبحه ويعتقد حسنه بان يعتقد انتفاء تلك الصفة
عنه كما يعتقد الخوارج في قتل مخالفيهم انه حسن وليس بقبيح لما اعتقدوا انتفاء صفة الظلم
عنه وهكذا سبيل مخالفينا في هذه المسألة لانهم لم ينكروا حسن الفعل المختص بالصفة
التي ذكرناها على الجملة وانما خالفوا في تعلق النفع الخالص بها وانتفاء المضار عنها

واعتمدوا ان الانتفاع بها لا يمنع من ان يودي الى ضرر اعظم منه فاذا ابينا فساد هذه الشبهه
سلم ما قلنا فان قال ومن اين يعلم الانسان انه لا ضرر عليه وعلى احد من تناوله هذه الاشيا والتصرف
فيها قيل له انما يعلم ذلك لانها لو تعلق بها ضرر لكان لا يخلو من ان يكون ضررا عاجلا كالمضار
الدنيا او اجلا كالمفسده وما يجري مجراها والضرر العاجل فانه يعلم انتفاوه من طريق المشاهده
والعرف والعاده والضرر الذي يتعلق بالمفسده فانه يعلم زواله بانتفا الدلاله على ذلك لان
تناول هذه الاشيا لو كان فيها مفسده في الدين لوجب ان يدل الله تعالى المكلف على
ذلك فاذا لم يكن هناك دليل عليه علم انتفا المفسده فان قال ما تنكرون من ان يجوز كون ذلك
مفسده وان لم يقم عليه دليل مبتدا الا ان كونه ملكا لله تعالى مع انتفا الاذن في تناوله دلاله
في المنع ونهي عن اقامه دلاله مبتداه على وجوب الامتناع من ذلك قيل له هذا غلط لان
كون الشي ملكا للقديم تعالى وانتفا ورود الاذن في الانتفاع به لا يجوز ان يكون اماره في وجوب
الانتفاع منه لانه تعالى لا يجوز ان يكره منا الانتفاع بملكه الا اذا اقترن بذلك التصرف وجه من
وجوه القبح ومتى ثبت ان انتفاعنا بهذه الاشيا ليس فيها وجه معقول من وجوه القبح لم يخرج من
ان يكون القديم تعالى كارها لانتفاعنا بها وليس سبيل ملكه تعالى في هذا الباب سبيل املاكنا
لان احدنا ينتفع بملكه فلا يجوز التصرف فيه مع فقد الاذن من حيث يجوز كونه كارها لذلك فصار
الكراهه هي الاصل فيه ما لم يعلم زوالها بظهور اماره الرضا وهذا اسقط سقوط ما سال عنه
السايل فان قال اليس عندكم ان الفعل الحسن يقبح اذا اقترن به وجه من وجوه القبح فمن اين يعلم
الانسان ان تناوله لهذه الاشيا وان كان مما ينتفع به ولا ضرر على احد فيه فهذا اسقط عنه سابر
وجوه القبح قيل له يعلم ذلك من حيث يعلم ان هذا الفعل الذي هو تصرف فيها ليس هو من قبيل
الكلام فيقبح من حيث كان كذبا او امرا بالقبيح ولا هو من المعاني المتعلقه باغيارها فيقبح كما
يقبح اراده القبيح ويعلم انه ليس من قبيل الظلم ولا من قبيل العبث فيحصل له العلم بانتفا
التي بيناها باسرها جميع وجوه القبح عنه فان قال وان يعلم زوال الضرر عنه في ذلك قيل له
هذا قد بيناه فيما تقدم وهو انه يعلم ذلك من طريق العاده الا ترى ان من انتهى الى جله وهو عطشان
فانه يعلم بالعاده ان شربه وما بها لا ضرر فيه على احد دليل اخر وهو انا قد علمنا ان الله تعالى
خلق هذه الاشيا على وجه يصح ان ينتفع بها ولها كالما شربا وما يجري مجرى ذلك فلا بد من ان
يكون في خلقه اياها على هذا الوجه غرض اذ لا يجوز ان يفعله عريا عن الاغراض وذلك الغرض لا يخلو
من ان يكون مما يتعلق بالنفع او بالضرر فان كان الغرض به الضرر فاما ان يتعلق ذلك بفعله او
بدفعه ولا يجوز ان يكون الغرض به فعله ولا دفعه لان فعل الضرر ان كان غير مستحق فانه لا يحسن ولا
يجوز ان يكون ما يتعلق به من الضرر ذلك مستحقا لانه يقتضي التكليف في حصول الجنس من المكلف
وكلامنا هو فيما خلقه الله تعالى ابتدا من دون حصول العاصي من المكلفين ولا يجوز ان يكون ذلك
لدفعه لان ذلك الضرر مما يصح من القديم تعالى دفعه ويصح ان لا يفعله من دون خلق

هذه الاشيا

هذه الاشيا فلم يبق الا ان يكون الغرض بذلك النفع ولا يجوز ان يتعلق ذلك النفع به تعالى لانه
منزه عن المنافع والمضار فيجب ان يكون ذلك النفع عايدا علينا ومتعلقا بنا فقد ثبت بهذه
الجمله ان غرض القديم تعالى بخلق هذه الاشيا ان يكون انتفاعنا بها وذلك يوجب كونها
مباحه لان كونها محظوره ينقض هذا الغرض وينافيه فان قال قايل لم لا يجوز الغرض بذلك
ما يتعلق بالمضار ليستحق عليه العوض قيل له هذا ينقض التكليف وقد بينا ان الكلام
فيما لا يتعلق بالتكليف فان قال ما تنكرون من ان يكون الغرض بخلقهما ما يتعلق بالتكليف وهو
الاعتبار وما يجري مجراه قيل له الجواب الذي ذكرناه عن السوال الذي تقدم
يسقط هذا السوال وايضا فان هذا الغرض لا ينافي الغرض الذي ذكرناه ولا يقدح فيما اوردناه
في ذلك فيجب ان يكون ما ذهبنا اليه صحيحا وان صح الوجه الذي ذكرته ايضا على ان هذا
الغرض يتم من دون كون هذه الاشيا على الصفات التي هي عليها من كونها
مطعومه ومشروبه ومنتفعا بها على هذا الحد فلا يبقى الا ان يكون الغرض بخلقها على هذه
الصفه ما يتعلق بالتكليف فان قال فهذا الذي ذكرتم ينقض مذهبكم لانه يودي الى
ان يكون الله تعالى اراد منا الانتفاع بهذه الاشيا وهذه المنافع مباحه ومن مذهبكم ان
الله تعالى لا يريد المباح في دار الدنيا قيل له قد غلطت فيما توهمته اذ ليس المراد
بقولنا ان غرض القديم تعالى بخلق ما يصح ان ينتفع به وانما المراد به انه لا بد وان يكون
عدا احدا انه على صفه ينتفع به المنتفع مع علمه بذلك فاما ارادته منا
على هذه الصفه مع العلم بها وانتفا الكراهه عن تصرفنا فيه
وانتفاعنا به لا انها تبيا ولا حدوث

انا قد علمنا ضروره حسن التنفس في الهوا واستقلاله على وجه هذه الافعال دليل اخر وهو
وجه لذلك الا انه مما ينتفع به ولا ضرر على احد منه فيجب ان يكون سابر الاشيا التي
تجري مجراه سبيله في كونها حسنه لانها اختصت بوجه الحسن فان قال قايل
ان وجه الحسن في ذلك ما ذكرتم وما انكرتم ان وجه حسنه الحاجه اليه لان الحاجه الى الفعل لا تقتضي حسنه
لا يصح ان ينفك الا من وجه حسنه الحاجه اليه
ان ذلك لو صح لكان يشهد لما ذكرناه لان الفعل اذا كان يحسن للحاجه فيجب ان يحسن الا
نتفاع لان الانتفاع بالشي يقتضي الحاجه اليه وكذلك ان يحصل ان الوجه فيه دفع الضرر
فان قال ما تنكرون من ان يكون الوجه فيه ان الحنوع لا يستقل الا معه فيجب ان يحسن الا
القدر الذي هو الانسان قيل له هذا الاعتبار فاسد من وجوه منها انه لو كان انما
يحسن لذلك لوجب ان يحسن منه القدر الذي يدفع الحنوق معه دون ان يحسن
الهوا ما يزيد على ذلك وهذا معلوم فساده ومنها ان ذلك يقتضي اعتبار
مخالفتنا في كون الاشيا على الحظر لانهم اعتبروا في ذلك ان

الغير لا يجوز الا باذنه واستجلاب الهوى ان عاجه عن كانه ضرب من الاستهلاك
وهو يجري في هذا الباب مجرى تناول المطعوم والمشروب وهذا يوجب في ذلك على
ما يقتضيه اصلحه ومنها ان ذلك يؤدي الى ان يكون استجلاب الهوا يجوز ان يكون مباحا
لانه يجب ان يكون مباحا من حيث يقتضي تركه الى الاستهلاك لانه ملك القديم الذي هو الانسان [illegible]
من حيث يقتضي استجلابه الى الاستهلاك ملكه الذي هو الهوا ومنها انه اذا كان استجلاب
الهوا مباحا كتناول النفس وان كان ملكا للقديم تعالى فقد كان يجب ان يكون تناول
هذه الاشيا مباحا لانها تلف النفس وان كانت ملكا للقديم سبحانه [illegible] دليل اخر
وهو انه قد ثبت ان الفعل اذا حصل له وجهان [illegible] على غرض القديم تعالى بكل واحد
منهما فلا يجوز ان يقصد به احد الوجهين دون الاخر والوجهان في هذا الباب مثل الفعلين
فاذا كان لا يجوز في الفعلين ان يتعلق غرضه بان يريد احدهما دون الاخر لانه يقتضي كون احدهما عبثا
فكذلك الوجهان واذا صح هذا وقد علمنا ان الله تعالى قد خلق هذه الاشيا على وجه
يصح ان ينتفع بها اكلا وشربا وما يجري مجرى ذلك ويصح ان ينتفع بها اعتبارا
واستدلالا لم يجز ان يكون غرضه يختص احد الوجهين دون الاخر واذا
كان هذا كذلك وجب ان يقطع على انه تعالى قد اباح لنا التصرف
فيها من الوجهين جميعا وان لم يرد في ذلك اذن
ان من قدم الى الناس طعاما علم من غرضه ان يأكلوا انه قد اباح لهم
ذلك وان لم يخاطبهم بالاذن فيه وكذلك من يضع الماء في طريق المارة
لان هذا الفعل يكفي في اباحة ذلك ومن شان كان حمل [illegible] على الحظر وانتظار
الاذن فيه سائر العرض فقد صح ما [illegible] وجوب حمل هذه الاشيا على الاباحة
دون الحظر فان قال قائل اليس يحسن منا ان يفعل فعلين وان كان غرضنا متعلق باحدهما
دون الاخر فكذلك يحسن من القديم تعالى ان يفعل فعلا يختص بوجهين وان غرضه بفعله احدهما
دون الاخر قيل له انما يحسن منا ما ذكرته اذا كان ما يتعلق الغرض به لا يمكن فعله الا
بفعل الاخر وانه من دونه وهذا المعنى لا يصح على القديم تعالى في خلق هذه الاشيا فان
قال قائل اذا كان في مقدور القديم تعالى ما لو فعله لا ينتفع به ويجوز ان لا [illegible] بفعله ولا
يكون ذلك جاريا مجرى العبث فلم لا يجوز ان يختص ما يفعله بوجه يصح الانتفاع به ولا يتعلق
غرضه بذلك ولا يكون الفعل عبثا قيل له العبث صفات الوجود وما ذكرته معدوم
فلا يجوز ان يكون عبثا ولا جاريا مجراه وليس كذلك ما ذكرناه لان الوجه الذي يحصل
عليها

عليها الفعل في حكم الموجود ويراعى فيها وجه العبث والحسن والقبح واعلم ان هذه الادلة
التي ذكرناها قد دلت ايضا على فساد قول اهل الوقف في الجواب عن الوجه الاول من
وجوه منها ان ما ذكروه من استباحة ملك الغير لا يجوز الا باذنه اذا اسلمناه على الوجه الذي
قالوه لم يقدح فيما ذهبنا اليه لان الوجوه التي بيناها انما يقتضي كون هذه الاشيا مباحة تجري
مجرى الاذن من القديم تعالى في استباحتها والتصرف فيها وهو اذن عقلي والعقلي في هذا الباب
اكد من السمعي لان دلالة العقل لا يحتمل كما يحتمل دلالة السمع ويجب ايضا ان يكون الاذن في استباحة
الملك من طريق السمع لا محالة لان احدنا اذا قدم الى غيره طعاما جرى ذلك مجرى ان يبيحه له
وكذلك لو اشار اليه بذلك وهكذا من يضع الماء في طريق المارة يكون قد فعل ما يجري مجرى
الاذن في الشرب منه وهذا يسقط ما ذكروه من الحاجة الى الاذن في هذا الباب لو سلم ان
مذهبنا مطرد العلة ومنها انا قد بينا ان ملك القديم تعالى لا يجوز ان يقاس على ملك الواحد
منا في هذا الباب لان علة الحاجة الى اذن المالك منا في التصرف في ملكه هو انه ينتفع بما
ملكه وتصرف الغير فيه يفوت عليه منافعه وذلك لا يجوز الا برضاه والاذن يدل على الرضا فلاجل
ذلك وجب اعتباره في الشاهد وهذه العلة لا تصح في ملك القديم تعالى لاستحالة المنافع
والمضار عليه ومنها ان المانع في التصرف في ملك الغير في الشاهد ليس هو فقد اذنه
وانما هو الضرر الذي يلحقه بذلك الا ترى انه اذا علم ان لا ضرر عليه فيما يتصرف فيه من ملكه
حسن ذلك عقلا وان لم يحصل منه الاذن فيه كالتقاط الحب الساقط عن زرعه اذا علم
انه لا يعتد به وكذلك الاستظلال بظل حائطه وما يجري مجرى ذلك فانما يعتبر في هذا
الباب زوال الضرر ومتى علم ذلك حسن التصرف وان لم يوجد الاذن ولا حصول الرضا
منه وكان الاذن دليلا عليه في بعض الاحوال اعني ذلك ما ذكرناه لان حسن التصرف
يتبع حصوله ويقبح بتبع انتفائه فان قيل لو كان الامر كما قلتم لوجب ان لا يحسن التصرف
في ملك الغير وان علم منه الرضا بذلك وحصل الاذن فيه لان ذلك لا يخرجه من ان يلحقه
الضرر بتصرف غيره في ملكه والجواب انه ليس الامر كذلك لانا نعلم اذا حصل
الرضا منه بتصرف غيره في ملكه انه قد حصل له من الانتفاع به ما يزيد على الضرر
الذي فيه من سرور بذلك او ما يجري مجراه مما يقتضي الانسان على اباحة ملكه لغيره
من المدح والذكر الجميل وما اشبه ذلك واذا كان النفع الذي يحصل له عند تصرف الغير
في ملكه اعظم عنده من الضرر الذي يلحقه لم يعتد به والجواب عن الثاني انا قد بينا
الوجه الذي به يامن الانسان الضرر العاجل والاجل عند التصرف في هذه الاشيا
والانتفاع بها وهذا يسقط قولهم انه لا يامن ان يلحقه ضرر بتناولها والجواب
عن الثالث ان القديم تعالى اذا كان قد خلق هذه الاشيا على الصفات التي يصح ان

ينتفع بها من طريق الأكل والشرب كما يصح أن ينتفع بها من طريق الاستدلال والاعتبار
لم يجز أن يكون غرضه تعالى بخلقها أحد الأمرين دون الآخر لأنه لو خلقها للاستدلال فقط والاستدلال
يتم بهذه الأشيا وإن لم تكن مطعومة ومشروبة بخلق الطعام فيها وجعلها على
هذه الصفات المخصوصة يجري مجرى العبث الذي لا يتعلق به الغرض وكان لا يحسن
منه تعالى خلقها على هذه الصفة وهذا يبين أن غرضه تعالى بخلقها أن ينتفع بها من الوجهين
جميعا ويبين أن استهلاكها بالأكل والشرب لا يؤدي إلى خلاف غرض القديم تعالى على
أن الاعتبار بالمطعوم لا يصح إلا بعد تناوله وإدراك طعمه لأن الإنسان يعتبر بما يلتذ به
منها أحوال الثواب وما يحصل له عند نيله من الملاذ ويعتبر أيضا بما يحصل من
استهلاكها وتغير أحوالها أحوال الطاعات وأن من سبيله أن يحافظ عليها ولا يحبطها
بالمعاصي فيجري مجرى المستهلك لها كما يستهلك هذه الأشيا فقد صح أن تناول
هذه المطعومات والمشروبات يحصل به ضروب من الاعتبار والجواب عن الرابع
أنه إذا ثبت بما بيناه أن غرض القديم تعالى بخلق هذه الأشيا التي يصح أن ينتفع بها من
طريق الأكل والشرب هو حصول هذه المنافع للعباد ولم يكن هناك أمارة تقتضي
أن غرضه تعالى بذلك تخصيص بعضهم بها دون بعض وجب القطع على أن ذلك لا تخصيص
فيه لأن التخصيص لو ثبت لوجه يقتضيه لكان عليه دليل لا محالة إذ لا سبيل إلى معرفته
إلا من طريق الدليل فإذا فقد ذلك علم انتفاؤه وجرت هذه الأشيا مجرى الماء الموضوع
على طريق المارة في أنه يجب القطع على أن لا تخصيص في ذلك لبعض المارة فكما ليس لأحد
أن يقول إن الشرب من هذا الماء يجب أن يكون على الحظر من حيث لا يؤمن أن يكون واضعه
قد قصد بذلك نفع طائفة مخصوصة من الناس أو قبيلة مخصوصة من المارة دون جماعة الناس
فكذلك هذه الأشيا التي خلقها الله تعالى على الصفات التي يصح انتفاع الناس بها والجواب
عن الخامس أن ما ذكروه خارج عن موضع الخلاف لأن كلامنا هو في الأشيا التي يصح الانتفاع
بها على وجه لا ضرر على أحد في ذلك وما أوردوه هو كلام في المباح الذي لا يصح أن ينتفع
الواحد من الناس دون إخوانه أن يكون أولى به وهذا فرع على كون الأشيا مباحة لأن الكلام
في كيفية تملك المباحات وكيف يصير زيد أولى بها من عمرو غير الكلام في أنها على
الإباحة أو الحظر وقد بينت في غير موضع أن الاستحقاق يحصل فيها بالإحراز والحيازة والسبق
وما يجري مجرى ذلك ولهذه المسألة تفاصيل ليس هذا موضع ذكرها والجواب عن
الوجه الأول الذي يتعلق به القائلون بالوقف أنا قد بينا الأدلة الدالة على كون هذه
الأشيا مباحة وذلك يبطل قولهم إنها يجب أن يتوقف فيها لانتفاء دليل الإباحة والحظر
والجواب عن الثاني أنا قد بينا أن استباحة هذه الأشيا مباحة لا تحتاج إلى الإذن وفصلنا

بين ملك القديم وبين ما يملكه الناس وبينا أيضا أن ذلك لو احتيج فيه إلى الإذن لكان
ما حصل عليها هذه الأشيا من الصفات التي خلقها الله تعالى عليها جاريا مجرى الإذن منه
تعالى في استباحتها فأما قولهم إن الإباحة تتبع الإذن السمعي فقد بينا فساده
ودللنا على أن ذلك لا يجب في الشاهد والغائب ولا يمكن القدح فيما ذكرناه بما
يذهب إليه بعضهم من أن الدليل العقلي لا يصح انفراده عن دليل السمع ولا يصح من دونه
لأن هذا المذهب قد بين فساده في غير موضع والكلام فيه منفرد عن الكلام في هذه
المسألة وجملة ما يبطل هذا المذهب أن القائل به لا يخلو من أن يريد بذلك أن الدليل
العقلي لا يصح أن يكون طريقا للعلم بالمدلول إلا بعد أن ينضم إليه دليل السمع أو يريد به
أن السمع يحتاج إليه فيجري مجرى المنبه على وجوب النظر أو على طريق الدليل فإن أراد
الأول لم يصح لأن الأدلة قد دلت على أن دليل السمع لا يثبت إلا بعد ثبوت كثير من العقليات
إذ السمع طريقه النبوات وهي لا يصح حصول العلم بها إلا بعد معرفة الله تعالى وصفاته
وما يجوز عليه وما لا يجوز فلو كان دليل العقل مفتقرا في حصول العلم بجهته إلى السمع
والسمع مفتقر في صحته وكونه طريقا للعلم إلى دليل العقل أدى ذلك إلى أن لا يصح واحد
منهما ولا يحصل العلم بهما وإن أراد الوجه الثاني لم يصح أيضا لأن الخاطر يقوم في الباب
الذي ذكروه مقام السمع في تنبيه العاقل على ذلك وطريق الفكر يقوم أيضا مقامه وأما
استدلالهم على أن الأشيا على الحظر بآيات يتعلقون بها فإنه لا يصح كما لا يصح أيضا تعلق من
يذهب إلى أنها على الإباحة بآيات أخر لأن الكلام في كونها مباحة أو محظورة هو كلام
في حكمها قبل ورود السمع والرجوع إلى السمع في هذا الباب عدول عن الطريقة المستقيمة
وعن موضع الخلاف على أن تلك الآيات قد عارضتها آيات أخر مثل قوله تعالى قل من حرم
زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله أحل لكم الطيبات وقوله وسخر
لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه وما يجري مجراها من الآيات مسألة
ذهب كثير من أصحاب الشافعي رحمهم الله وغيرهم من متأخري الفقهاء إلى أن استصحاب
الحال دلالة على الحكم وعند كثير من الفقهاء والمتكلمين أن ذلك لا دلالة فيه وهو الصحيح عندنا
وصورة المسألة أن المتيمم إذا كان عليه أن يمضي في صلوته في حال عدم الماء فيجب استصحاب
حكم هذه الحال والمضي فيها عند وجود الماء لمانع منع ذلك من دليل أو يعتبر في العلم بثبوت
هذا الحكم الذي هو المضي في الصلوة عند تغير الحال في رؤية الماء إلى دليل آخر فمن ذهب إلى
الوجه الأول يعبر عنه باستصحاب الحال ويقول إن ثبوته في الحال الأولى دليل على
ثبوته في الحال المستقبلة ما لم يقم الدليل على خلافه ونظائر هذه المسألة كثيرة
واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه منها قول النبي صلى الله عليه إن الشيطان
ليأتي أحدكم فينفخ بين أليتيه فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا قالوا فأمر رسول
الله صلى الله عليه وسلم باستصحاب الحال حكم الطهارة وأوجب استمراره ما لم يتيقن

حصول ما يمنع منه فيجب اعتبار هذا الوجه في سائر الأحكام ومنها أنه لا خلاف في من تيقن
الطهارة وشك في الحدث أنه لا يجوز له الانتقال عن حكمها متى لم يتيقن حصول ما يزيل هذا الحكم فيجب
اعتبار هذه الطريقة في جميع الأحكام لاشتراكها في العلة وهي ثبوت الحكم وفقد ما يمنع منه
ومنها أن الحكم إذا ثبت في الحال الأولى صح في الحال الثانية على ما كنا عليه في التمسك به من حيث
لم نعترض ما يزيلنا عنه ومنها أن ثبوت الحكم في الحال الأولى لما أفاد استمراره من حيث لم يكن في دليله
تخصيص وجب التمسك بما لم يمنع منه دليل والذي يجب أن يعتمد في الدلالة على صحة ما
نذهب إليه في هذا الباب أن من يقول إن الحكم إذا ثبت في الحال الأولى وجب القطع على ثبوته
في الحال الثانية واستصحاب الحال فيه لا يخلو من أن يريد أن ذلك واجب إذا كان الدليل الذي دل
على ثبوته في الحال الأولى قد دل على ثبوته في الحال الثانية حتى يكون الدليل متناولا للحالين جميعا أو يقول
بوجوب ذلك إذا دل دليل مبتدأ على ثبوت الحكم في الحال الثانية أو يوجب ذلك بأن يقيس
الحال الثانية على الحال الأولى أو يقول إن الحكم إذا ثبت في الحال الأولى وجب أن يقطع على ثبوته
في الحال الثانية من غير اعتبار دليل يجمعهما وقياس يتضمنهما فإن أراد الوجوه الثلاثة التي
قدمناها لم يكن في ذلك خلاف وإنما يقع النظر في عين المسألة وفي تناول الدليل للحالين على
ما يدعيه من يذهب إلى ذلك وفي صحة قياس إحداهما على الأخرى فأما الجملة فصحيحة لا خلاف فيها وإن
أراد الوجه الأخير فالذي يدل على فساده أن الدليل إذا دل على ثبوت الحكم في الحال الأولى متعلقا
بها والحال الثانية غير الأولى لا يجوز إثباته فيها من غير دليل لأن تساوي الحال الثانية مع الحكم
في ثبوته فيها يفتقر إلى دليل من حيث لم يتناول الدليل الأول هذه الحالة فتساويه مع
الحال الأولى في أنه كان لا يجوز إثباته فيها لولا الدليل فإذا كان الدليل إنما دل على ثبوته
في الحال الأولى لم يجز إثباته في الحال الثانية يبين صحة هذا أن سبيل الحالين في هذا الباب
سبيل موضعين قد ثبت في أحدهما حكم فكما لا يجوز أن يقال إن ثبوته في أحد الموضعين
يقتضي ثبوته في الموضع الآخر من غير دليل يجمعهما فكذلك القول في الحالين وذلك بمنزلة
قول من يقول إن الطلاق الثلاث إذا علقت التسوية بهما وجب تعلقها بكل
طلاق من غير اعتبار دليل يجمع الموضعين وهذا ظاهر الفساد فإن قال بل إنما أوجبنا ثبوت
الحكم في الحال الثانية بعد ثبوته في الأولى لفقد المانع وذلك أن دليل ثبوته في الأولى
يقتضي ثبوته في الثانية إذا لم يكن مانع قيل له هذا فاسد من وجوه منها أنه يمكن أن يقول
من يقول إن الحكم إذا ثبت في موضع ودليله يقتضي ثبوته في كل موضع ما لم يمنع منه مانع
ومنها أن الحكم في الحال الأولى إذا ثبت بالإجماع متعلقا بتلك الحال وكان الإجماع مفقودا
في الحال الثانية لم يجز أن يدعى أن دليل ثبوته في الحال الأولى يتناول ثبوته في الحال الثانية مختلف فيه
ومنها أن الحكم إذا كان في الحال الأولى مقطوعا عليه وفي الثانية مجتهدا فيه لم يصح أن يقال إن
في الثانية قد صح ما صح في الأولى فإن قال إذا ثبت الحكم في الحال الأولى فليس بين الأولى والثانية فرق

إلا حدوث الحوادث لأنا نبطلها في انتفاء الأحكام الثابتة وجب القطع على ثبوته
قيل له لم يثبت الحكم في الحال الثانية بحدوث الحوادث وإنما نفيناه لفقد الدليل كما
أنا نفيناه في الحال الأولى لو لم يحصل دليل وأيضا فإن حدوث الحوادث إنما لا تغير حال
الحكم ولا تؤثر في نفيه إذا كان دليل ثبوته قد اقتضى دوامه فأما إذا كان الدليل إنما
أثبته في حال مخصوصة فحدوث الحوادث إذا عدمها اقتضى تغير الحكم وأيضا فإن حدوث
كل الحوادث وإن كان لا يقتضي تغير الحكم فإن الحوادث التي يحصل عندها انتفاء الأحوال
التي يعلق الحكم بها ويحصل معها الاختلاف فيه تقتضي رفعه وأيضا فإن الحكم إذا كان
ثبوته متعلقا بشرط بحدوث الحوادث لا يمتنع أن يقتضي تغيره فإن قيل لو كان الأمر
على ما ذهبتم إليه لوجب في كل حكم ثبت بدليل أو بغيره أن يحتاج في ثبوته في كل حال
إلى دليل مبتدأ وهذا معلوم فساده قيل له الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم
يجب اعتباره وكيفية دلالته عليه فإن دل عليه على سبيل الاستمرار وجب إجراؤه
عليه ولم يحتج في إثباته في كل حال إلى دليل ما لم يمنع من ذلك مانع فإن دل على ثبوته
بشرط وجب إثباته متى ثبت الشرط وإن دل عليه في حال مخصوصة وجب إثباته
في تلك الحال دون غيرها فإن قال قائل على هذا أن من أخبركم بمشاهدة بلد من البلدان نحو مكة
وغيرها على وجه يقع بها العلم لكم أن تقطعوا على وجود ذلك البلد في المستقبل قيل له لا بد في
القطع على وجوده من اعتبار أمر آخر من عادة أو شرع أو خبر ثان ولهذا لو أخبرنا مخبر بأنه لا
يكون في اتفاقه نقض العادة مثل أن يكون على شاطئ البحر فيجوز أن يغرقه ولم يمنع من ذلك وجه
أو لم يقطع على وجوده والجواب عن الوجه الأول أن الخبر الذي ذكروه لا دليل لهم فيه
وهو بأن يكون دليلا لنا أولى لأن استصحاب حكم الطهارة في الحال الثانية إنما وجب لأن
النبي صلى الله عليه وسلم قد سوى بينهما في هذا الباب فصار ثبوت حكم الطهارة في الحال الثانية
مستندا إلى الدليل كاستناد حكمها إليه في الحال الأولى وهذا يصحح ما قلناه من أن
إلحاق الحال الثانية بالأولى في ثبات الحكم يحتاج إلى دليل غير أن يقال إن الحال الثانية وهذا الموضع
إذا كان سبيلها سبيل الحال الأولى في باب الحكم لتسوية النبي صلى الله عليه وسلم بينهما وجب
أن يكون حكم سائر الأحوال كذلك من غير أن يكون هناك دليل يقتضي التسوية فإن قيل إنما
كان الخبر دليلا لنا لأنه نبه على وجوب اعتبار التسوية بين الحالين إذ ليس في الخبر ذكر جميع
من الأحكام مفصلا وإنما يكون منبها عليه ولو جاز التعلق بهذه الطريقة في حمل سائر
الأحوال على الحال المذكورة في الخبر لجاز أن يتعلق بمثل ذلك في الحال موضع لم يثبت فيه حكم
لموضع آخر قد ثبت الحكم فيه من غير دليل يجمعهما والجواب عن الثاني أن ثبوت الحدث
الذي ينقض الطهارة ليس هو مما يثبت بالأدلة إذ لا دليل عليه وإنما يمكن أن يعتبر فيه العلم
أو غالب الظن فإذا ثبت بالشرع أنه لا يعتبر فيه إلا العلم وجب أن لا يؤثر الشك في انتفاء
حكم الطهارة وليس هكذا الأحكام لأنها تثبت بالأدلة فإذا كان الدليل الذي اقتضى

ثبوت الحكم في الحال الاولى لم يتناوله في الحال الثانية لم يجز اثباته فيها لفقد الدليل وهذا
يبين الفصل بين الموضعين وان قياس الاحكام على ما ذكروه لا يصح والجواب عن الثالث
انه دعوى لا دليل عليها لان قولهم نحن على ما كنا عليه من التمسك بالحكم عبارة عن وجوب
استمراره وفي هذا وقع الخلاف وقد بينا ان اثبات الحكم في الحال الثانية ووجوب
الاستمرار يحتاج فيه الى دليل والجواب عن الرابع انه فاسد لان ثبوت الحكم في
الحال الثانية طريقه الاجتهاد ويجوز ان يكون ما افاد ثبوته في الاولى غير ما افاد ثبوته
في الثانية والطريق الذي به ثبت في الابتداء غير الطريق الذي يقتضي اثباته به في المستقبل
وقولهم انه لا تخصيص فيه فاسد ايضا لان الدليل اذا كان انما دل على ثبوته في حال
مخصوصة فقد حصل في ذلك معنى التخصيص مسألة ذهب نفر من الفقهاء الى ان النافي
للحكم لا دليل عليه ومنهم من يفصل بين ان يكون الحكم عقليا او شرعيا فيقول ان الحكم اذا كان
عقليا فنفيه يحتاج الى دليل واذا كان شرعيا لا يحتاج اليه وعند شيوخنا ان نفي الحكم
بمنزلة اثباته في الافتقار الى الدليل والى هذا المذهب يذهب محصلو الفقهاء واحتج
من ذهب الى القول الاول بوجوه منها ان النافي للحكم بمنزلة المنكر المدعى عليه فكما انه لا يحتاج
الى البينة فيما ينكره فكذلك من نفى الحكم ومنها ان من نفى نبوة من يدعي النبوة لا يحتاج
الى دليل وانما يحتاج اليه المدعي لها فكذلك النافي للحكم ومنها ان النافي للحكم انما
نفى علمه به والنافي للعلم بالشيء لا يحتاج الى دليل ومن يفصل منهم بين الحكم الشرعي والحكم
العقلي فانه يتعلق في ذلك بان الاصل في الحكم الشرعي هو النفي ومن نفاه على حكم الاصل لا يحتاج
الى دليل وانما يحتاج اليه من ينقله عن حكم الاصل والذي يدل على صحة ما قلناه انا قد
[illegible] ان وصف المذهب بانه مذهب للانسان يفيد كونه معتقدا له واذا
كان هذا هكذا فمن ينفي الحكم ويجعله مذهبا له لابد من كونه معتقدا لذلك واذا كان
الحكم من باب العلم فلابد من كون هذا الاعتقاد علما اذا كان المذهب صحيحا واذا لم يكن
ذلك العلم ضروريا وجب كونه مكتسبا مستدلا عليه وذلك يوجب حصوله عن دليل
وان يكون النافي للحكم عالما [illegible] مستندا [illegible] من يعتقد انه لا يحصل في الاثبات
فاذا سئل عنه وجب عليه ان يذكر طريق الدلالة فيه على الحد الذي يجب عليه ذلك في
اثبات الحكم فقد ثبت بما قلناه ان النافي للحكم يحتاج الى الدليل عليه كالمثبت له فان
قال قائل نفي الحكم انما يرجع فيه الى انتفاء العلم به وهذا لا يحتاج الى دليل وليس هكذا
الاثبات لانه يقتضي حصول العلم به قيل له هذا غلط لان النافي للحكم هو الذي يعتقد
انتفاءه ويقطع عليه وهذا كالاثبات فانه يقتضي العلم فاما من لا يعلم الحكم ويوصف
بانه ناف له ويراد به انتفاء علمه بذلك فلا يكون نافيا له على الحقيقة وانما يكون شاكا
والشاك لا يحتاج الى دليل وهذا الموضع لا خلاف فيه وانما الخلاف فيمن يقول ان
المعتقد لانتفاء الحكم القاطع عليه والنافي له على هذا الوجه لا يحتاج الى الدليل فان
قال اليس من قولكم ان من نفى صلاة سادسة لا يحتاج الى دليل عليه فيقال

له ليس

ليس
له الامر كما توهمت لان النافي لها يحتاج الى
دليل ولسنا ننفيها الا بدليل ولكن الدليل على
نفيها انتفاء الدليل على ثبوتها ووجود [illegible]
على ذلك انا قد علمنا انها لو كانت ثابتة في التعبد بها واردة [illegible] لابد من ان يرد النقل
على ذلك بدليل سمعي فاذا [illegible] ادلة السمع ولم نجد ما [illegible] علمنا نفيها وان النقل
لم يتعبد بها فاذن لم ننفها الا من طريق الدلالة والادلة [illegible] وليس يجب
من حيث عبرنا عن هذه الادلة بانها عدم الدلالة على اثباتها ان لا تكون دلالة لان
العبارات لا تؤثر في هذا الباب وانما الاعتبار بالمعنى [illegible] كيفية دلالة هذه
الطريقة على نفيها فان قال [illegible] دليل الاثبات [illegible] دلالة على نفي الحكم اولى
ان يحتاج الى الدليل ان يكون انتفاء دليل النفي دلالة على اثباته [illegible] الفصل بين الموضعين
ان الاثبات يحتاج الى الدليل لا يحصل العلم بصحته من دونه والتعبد اذا ورد به فلابد من
ان ينصب عليه دليل واذا فقد الدليل عليه وجب النفي وليس هكذا انتفاء دليل النفي لانه
لا يكفي في حصول العلم باثباته لان عدم دلالة نفي الشيء لا يقتضي اثباته الا ترى انا اذا عدمنا
دلالة نفي كون زيد في الدار لم يقتض ذلك العلم بحصوله فيها فان قيل من يحصل العلم بان
الحكم لا دليل عليه [illegible] المجتهد اذا تصفح الادلة وسبرها فلم يجد فيها ما يدل عليه
علم ذلك فان قال كيف يعلم هذا مع تجويز ان يكون بعض اخبار الاحاد الدالة على الاحكام
[illegible] على وجه لا يجوز ان يكون فيها ما لم يعرفه العلماء واهل الاجتهاد المتعاطون
للنظر في هذا الباب فان روي فيما يتعلق بالاحكام ما لم يعرفه اهل هذا الشان لم يعتد
به [illegible] اتصل من زمان الصحابة ومن [illegible] في هذا الباب واما طرق
الاجتهاد وكيفية ترتيبها على الاصول والاصول التي ترد اليها الفروع فهي معلومة [illegible]
فاذا نظروا [illegible] ولم يجدوا ما يدل على الحكم علموا نفيه ومما ذكرناه [illegible] ليس
يفصل بين الحكم العقلي والشرعي في هذا الباب لان الدلالة التي اعتمدناها تقتضي اشتراكهما
في الحاجة الى الدليل والجواب عن الوجه الاول ان قياس المنكر [illegible] الذي يدعى عليه على
من نفى الحكم لا يصح لان سقوط الحق عن الغير ليس عليه دليل عقلي ولا سمعي فاذا لم يكن الباب
الذي ضعفت له الادلة لم يصح اعتبار الدليل فيه وانما يجب ان يرجع في حكمه الى ما يرد
الشرع به فاذا ورد الشرع بان البينة على المدعي دون المدعى عليه وجب ان يحكم به وليس
هكذا نفي الاحكام لان عليه دليلا [illegible] الباب الذي [illegible] له
الادلة على ما بيناه على ان [illegible] ما يذهب اليه المخالف في نفي الحكم على حال المنكر لا يصح [illegible]
اخر لان عنده النافي له لا يفتقر الى امر [illegible] وليس هكذا المنكر الحق لانه يحتاج
الى اليمين [illegible] ايضا فان المدعى عليه يستظهر بما جرى مجرى [illegible]

ومثاله في الظاهر وليس هكذا سبيل النافي للحكم عندنا والجواب عن الثاني
ان من نفى نبوة المدعي لها مستندا الى دليل من حيث يعلم انه لو كان نبيا لوجب ظهور
العلم عليه فنستدل باسقاط ظهوره على نفي نبوته وقد بينا ان ما جرى هذا المجرى فهو دلالة
على نفي الحكم ولهذا استدل على نفي الصفة عن بعض الذوات بانها لو كانت ثابتة لكان
لها حكم فعلم باسقاط الحكم انتفاء الصفة ولهذا نقول ان ما لا يصح ان يعلم ضرورة ولا
استدلالا لا وجب نفيه لانه لو كان معلوما في نفسه لصح ان نعلمه ولا طريق لنا الى
العلم بالشيء سواه فسمي هذه الطريقة اثبات الطبايع وكل ذلك ادلة واغاليط
من تخالفه في هذا الباب ان نفي الشيء على هذه الطريقة نفي له عن غير دليل فاعتقد ان
النافي لا دليل عليه او التبس عليه طريق النفي بطريق الشك والجواب عن الثالث
ان ما ذكروه لا يعقل لفظ في الخلاف لا من يريد بقوله انه نفى الحكم انه لا علم له به فانه
لا يكون نافيا له وانما يكون شاكا فيه ومن هذه سبيله فلا خلاف في انه لا يحتاج الى دليل
لان الشك لا يحتاج الى الدلالة على ما يشك فيه وانما يفتقر الى الدليل من يقطع على الحكم
اثباتا او نفيا فان اضاف الى قوله انه لا يعلم الحكم انه لو كان ثابتا لوجب ان يعلمه فقطع
على نفيه من حيث لم يعلمه على هذا الوجه فهو مستند الى دليل كما بينا الوجه فيه ٥
والجواب عن الرابع ان من يعتبر في نفي الحكم الطريقة التي اشاروا اليها فانه لا يكون
نافيا له بدليل اذا قصد بالنفي طريقة الدلالة لانه اذا قال الاصل في الاحكام الشرعية
النفي فلا يخلو من ان يريد انه متمسك بذلك من حيث لم يعلم ورود دليل شرعي فيه او من حيث
علم انه لم يرد فقطع عليه فان اراد الوجه الاول فهو شاك في الحكم غير ناف له على الحقيقة
حيث جوز ورود دليل الشرع فيه وان اراد الوجه الثاني فهو مستند الى الدليل ولم
يعد ما نفاه الامر طريق الدلالة وقد بينا ان ما جرى هذا المجرى فهو احد طرق الادلة والله اعلم

مسألة ومما يتصل بالمسألة التي تقدمت ما ذهب اليه بعضهم من الاعتماد في
اثبات الحكم على انه اقل ما قيل فيه وتعلقه في ذلك بان ما اثبته قد دل عليه الاجماع وما
زاد عليه احتاج في نفيه الى دليل وانما احتاج اليه من نفيه وهذا لا يصح لان الزائد على ما
تثبته اذا كان مختلفا فيه يحتاج الى دليل كما ان اثباته يحتاج اليه لما بيناه فان
قال اريد بقولي ان نفي الزائد على اقل ما قيل لا يحتاج الى دليل انه لو كان ثابتا لكان عليه دليل
فاذا لم يوجد الدليل وجب نفيه قيل له اذا اردت هذا فالتعلق باقل ما قيل لا وجه
له اذ لا مدخل له في نفي ما زاد عليه لا في ذلك اذا كنت ترجع فيه الى الطريقة التي
اومانا اليها وهي التي بينا انها تدل على نفي الاحكام فهي عامة في جميعها ولا تختص الموضع
الذي فيه اقل ما قيل ولا تعلق به فقد ذكر في ذلك وجه الدلالة وجهة لا فائدة فيه فان قال

انما ذكرت

انما ذكرت ذلك واعتمد في اثبات الحكم الذي اثبته دون نفي ما زاد عليه قيل له لا فائدة
في ذكره وفي الاعتماد عليه في موضع الخلاف لانه لا يلتبس ولو اراد الخلاف في الاقتصار عليه
او ايجاب الزيادة وان يقصد اثبات الاقتصار عليه وذلك لا يثبت الا بعد نفي ما زاد
عليه وهو مفتقر الى دليل من الوجه الذي بيناه فالاعتماد على انه اقل ما قيل في موضع
الخلاف لا يصح وان اردت بذلك ان العدد الذي هو الاقل يجب ان يثبت فذلك لا يحتاج فيه
الى ما اوردته لانه ثابت بالاجماع فصل ان قال قائل هل يصح الاستدلال على نفي
الحكم ببراءة الذمة قيل له يصح ذلك اذا رتب على وجه مخصوص وهو ان يعلق الحق بالذمة
لا بد له من سبب عقليا كان الحق او سمعيا لان مجرد الذمة لا يقتضي الحقوق والسبب لا بد
من ان يكون للمكلف طريق الى معرفته ليصح منه ان يعلم ما يلزمه مما لا يلزمه ويمكنه
ان يعلم اداء الواجب عليه اذا اداه ذكر وجه منه فاذا تصفح الادلة ولم يجد طريقا
اليه على نفيه فعلم عند ذلك انتفاء الحكم في بعض الاحكام من كفارة او غيرها فيصح ان
يسلك هذه الطريقة في نفيه فان قال فما حكم المكلف اذا علم اشتغال الذمة
على الجملة ولم يعلم التفصيل مثل ان يعلم وجوب الزكوة عليه او غيرها من الحقوق ولا يعلم
القدر ما الذي يلزمه قيل له قد اختلف العلماء في ذلك والذي قاله شيخنا ابو عبد الله
ابو علي في هذا الباب انه يلزمه الاقل من الحق لان ذلك هو اليقين ولا يلزم الانسان
ان يخرج من ماله الا ما يتيقن لزوم اخراجه فاما ما لا يتيقن فلا يلزمه ذلك وقد ذكر
الفقهاء ما يقارب هذا في الاقرار اذا لم يكن فيه حكم ثابت في الشرع وهو انه يحمل
على ما تيقن وذهب بعض شيوخنا من المتاخرين الى ان الاولى في هذا الباب ان
يخرج اكثر ما يغلب على ظنه انه قد وجب عليه ليتيقن تخلصه مما لزمه من الحق
اذ لا يمكنه في ذلك سواه ٥ والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيد المرسلين
محمد خاتم النبيين وعلى اهل بيته الطيبين الطاهرين وسلم

تم الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه ٥ وحسبنا الله وكفى ونعم الوكيل ٥